

# **Menschenwürde und menschliche Grundbedürfnisse**

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät  
der Universität Zürich. Vorgelegt von  
Andreas Maier

Angenommen im Frühjahrssemester 2010 auf Antrag der  
Promotionskommission:  
Prof. Dr. Peter Schaber (Universität Zürich)  
Prof. Dr. Susanne Boshammer (Universität Bern)

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b>	<b>2</b>
<b>I Die skeptischen Einwände gegen den Menschenwürde- begriff</b>	
<b>1 Der erste skeptische Einwand: Menschenwürde als Leerformel</b>	<b>11</b>
1.1 Menschenwürde im positiven Recht . . . . .	13
1.1.1 Der Zusammenhang der rechtlichen und der moralischen Verwendung . . . . .	15
1.1.2 Der Gehalt des rechtlichen Würdebegriffs . . . . .	16
1.2 Der Alltagsbegriff der Menschenwürde . . . . .	18
1.2.1 Die Struktur moralischer Begriffe . . . . .	19
1.2.2 Menschenwürde im normalen Sprachgebrauch . . . . .	22
1.2.3 Soziale Würde . . . . .	27
1.3 Die Begründbarkeit sich widersprechender Urteile . . . . .	32
1.3.1 Beispiel 1: Embryonale Stammzellforschung . . . . .	33
1.3.2 Beispiel 2: Selbstbestimmtes Sterben . . . . .	36
1.4 Strategien gegen den Leerformel-Einwand . . . . .	40
1.4.1 Subjektivismus . . . . .	41
1.4.2 Die These der Ambiguität des Menschenwürdebegriffs .	44
1.4.3 Die mangelnde Präzision des Menschenwürdebegriffs .	47
1.5 Anforderungen an Definitionen . . . . .	48
1.6 Drei Arten der Definition . . . . .	51
1.6.1 Lexikalische Definition . . . . .	52

1.6.2	Stipulative Definition . . . . .	53
1.6.3	Explikation . . . . .	54
<b>2</b>	<b>Der zweite skeptische Einwand: Die Verzichtbarkeitsthese</b>	<b>57</b>
2.1	Einleitung . . . . .	57
2.2	Macklin: Menschenwürde und Autonomie . . . . .	59
2.3	Frankena: Die logische Redundanz des Menschenwürdebegriffs	63
2.4	Hoerster und Frankena: Die normative Unvollständigkeit des Menschenwürdebegriffs . . . . .	66
<b>3</b>	<b>Der dritte skeptische Einwand: Unbegründbarkeit</b>	<b>70</b>
3.1	Singers Dilemma . . . . .	71
3.2	Mögliche Begründungen der Menschenwürdenormen . . . . .	74
<b>4</b>	<b>Adäquatheitsbedingungen für Menschenwürdekonzeptionen</b>	<b>79</b>
 <b>II Explikationen des Menschenwürdebegriffs</b>		
<b>5</b>	<b>Methodologische Vorüberlegungen</b>	<b>83</b>
<b>6</b>	<b>Restriktive Auffassungen menschlicher Würde: Anthropologische Methode</b>	<b>88</b>
6.1	Der Kerngedanke restriktiver Würdekonzeptionen . . . . .	88
6.2	Das 'Problem der Randfälle' . . . . .	90
6.3	Restriktive Konzeptionen: Historische Quellen . . . . .	93
6.3.1	Das stoische Würdekonzept . . . . .	93
6.3.2	Das personale Würdekonzept der Renaissance . . . . .	96
6.3.3	Kants Konzept der Personenwürde . . . . .	99
6.4	Grundprobleme personaler Würdekonzeptionen . . . . .	105
6.5	Gewirths transzendentes Argument . . . . .	106

<b>7</b>	<b>Restriktive Auffassungen menschlicher Würde: Normative Methode</b>	<b>113</b>
7.1	Vorgehen und Herausforderungen . . . . .	113
7.2	Normative Methode I: Menschenwürde und Selbstachtung . . .	117
7.3	Normative Methode II: Menschenwürde und das Einfordern von Rechten . . . . .	130
7.4	Normative Methode III: Darwalls Konzeption 'zweitpersonaler Würde' . . . . .	132
7.5	Normative Methode IV: Recht auf Rechtfertigung . . . . .	137
<b>8</b>	<b>Zusammenfassung: Restriktive Konzeptionen und die Begründung der Symmetriethese</b>	<b>144</b>
<b>9</b>	<b>Weite Menschenwürdekonzeppte I: Speziesistische Konzeptionen und Brückenprinzipien</b>	<b>146</b>
9.1	Deskriptive Konzepte des Mensch-Seins . . . . .	147
9.1.1	Das biologische Spezieskonzept . . . . .	147
9.1.2	Das morphologische Spezieskonzept . . . . .	148
9.1.3	Das evolutionäre Spezieskonzept . . . . .	149
9.1.4	Spezieskonzepte und moralische Relevanz . . . . .	150
9.2	Brückenprinzip I: Wertheimers Argument . . . . .	151
9.3	Brückenprinzip II: Nozicks Argument . . . . .	160
<b>10</b>	<b>Zusammenfassung: Das Grundproblem speziesistischer Konzeptionen</b>	<b>166</b>
<b>11</b>	<b>Weite Menschenwürdekonzeppte II: Normative Menschenbilder</b>	<b>168</b>
11.1	Was sind weit gefasste normative Menschenwürdekonzeptionen?	168
11.2	Die christliche Konzeption . . . . .	169
11.3	Kass' teleologisches Menschenbild . . . . .	174
11.4	Weite Menschenwürdekonzeppte III: Nussbaums fähigkeitsorientierte Konzeption . . . . .	179
<b>12</b>	<b>Zusammenfassung: Das Grundproblem weit gefasster Menschenwürdekonzeptionen</b>	<b>188</b>

<b>13 Zusammenfassung des zweiten Teils</b>	<b>190</b>
 <b>III Eine bedürfnisorientierte Konzeption der Menschenwürde</b>	
<b>14 Einleitung</b>	<b>193</b>
<b>15 Menschenwürde als essentiell umstrittenes Konzept</b>	<b>195</b>
<b>16 Ein bedürfnisorientierter Menschenwürdebegriff</b>	<b>201</b>
16.1 Was sind menschliche Grundbedürfnisse? . . . . .	201
16.2 Grundbedürfnisse und Menschenwürde . . . . .	204
16.3 Warum sind Grundbedürfnisse moralisch relevant? . . . . .	206
<b>17 Zusammenfassung: Menschenwürde und die Sicherung menschlicher Grundbedürfnisse</b>	<b>208</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>210</b>

# Vorwort

Peter Schaber und Susanne Boshammer haben die Entstehung dieser Arbeit am Ethik-Zentrum der Universität Zürich über mehrere Jahre hinweg kritisch, aber immer tolerant gegenüber meiner meist abweichenden Meinung, begleitet und mir dadurch die Möglichkeit gegeben, meinen eigenen Zugang zu den Problemen mit dem Menschenwürdebegriff zu finden. Dafür kann ich beiden gar nicht genug danken.

Dank für zahlreiche Diskussionen, die mir auf die unterschiedlichste Art geholfen haben, gebührt Holger Baumann; Monika Betzler und den Teilnehmer\*innen ihres Kolloquiums; Paulus Kaufmann; Hannes-Ole Matthiessen; den Teilnehmer\*innen des Kolloquiums von Peter Schaber; den Teilnehmer\*innen des Workshops „Menschenwürde und Autonomie“; Hubert Schnüriger und Marcus Willaschek. Eike Michael Frenzel darüber hinaus für seine unermüdlichen Ermahnungen, die fertige Arbeit endlich zu publizieren. Lisa Brun, Jana Holeckova, Helen Schnyder und Sabine Krieger danke ich für ihre administrative und bibliothekarische Unterstützung, ohne die das sorgenfreie Forschen am Ethik-Zentrum nicht möglich gewesen wäre.

Ganz besonderer Dank gebührt meinen Eltern: Ohne ihre finanzielle und tatkräftige Unterstützung meines Studiums würde es diese Arbeit so nicht geben.

Gewidmet ist dieses Buch *C.*, *A.* und *M.*

# Einleitung

In den letzten Jahrzehnten ist der Begriff der Menschenwürde zu einem zentralen Bezugspunkt in zahlreichen Diskursen geworden und in der Diskussion verschiedenster normativer Fragen allgegenwärtig: Unter Rückgriff auf die menschliche Würde werden Fernsehsendungen<sup>1</sup> und der Weitwurf kleinwüchsiger Personen zu sportlichen Zwecken verboten<sup>2</sup>, fremdnützige Forschung an nicht-einwilligungsfähigen Personen erlaubt<sup>3</sup> und um die Zulässigkeit verbrauchender Embryonenforschung gestritten;<sup>4</sup> es werden die Menschenrechte<sup>5</sup> und ein absolutes Folterverbot<sup>6</sup> begründet, das Existenzminimum festgelegt<sup>7</sup>, Kriegseinsätze gerechtfertigt<sup>8</sup>, Homosexualität, außerehelicher Geschlechtsverkehr oder Abtreibung verurteilt<sup>9</sup> und gegen die abschätzigste Behandlung von Fastfood-

---

<sup>1</sup>vgl. das Urteil gegen RTL vor dem VG Hannover vom 6.2.2007 (Az. 7 A 5470/06); zu anderen Sendeformaten vgl. DÖRR, XXX/COLE (2000): Big Brother und die Menschenwürde; in: Studien zum deutschen und europäischen Medienrecht, 4

<sup>2</sup>Vgl. das bekannte sogenannte 'Zwergenwurf-Urteil' und den entsprechenden Entscheid der UN-Menschenrechtskommission vom 27.9.2002

<sup>3</sup>vgl. das Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin ('Bioethik-Konvention'), Art.17(2)

<sup>4</sup>vgl. die Feuilleton-Debatte um einen Zeitungsartikel von Julian Nida-Rümelin (gesammelt in NIDA-RÜMELIN, JULIAN (2002): Ethische Essays; Suhrkamp: Frankfurt/Main, S. 403-469)

<sup>5</sup>vgl. die Präambel der UNIVERSAL DECLARATION OF HUMAN RIGHTS

<sup>6</sup>vgl. die CONVENTION AGAINST TORTURE AND OTHER INHUMAN AND DEGRADING TREATMENT

<sup>7</sup>vgl. das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 9. Februar 2010 (1 BvL 1/09, 1 BvL 3/09, 1 BvL 4/09)

<sup>8</sup>Präambel der UN-CHARTA

<sup>9</sup>zu allen drei Punkten vgl. die ERKLÄRUNGEN ZU EINIGEN FRAGEN DER SEXUALETHIK der Kongregation für die Glaubenslehre vom 7.1.1975

Erzeugnissen geklagt.<sup>10</sup> Sogar die Bestattung Verstorbener scheint aus Gründen des Respekts vor der menschlichen Würde geboten zu sein.<sup>11</sup>

Diese kleine, bei weitem nicht erschöpfende Auswahl an Beispielen zeigt, dass der Anwendung des Menschenwürdebegriffs, wie er im Alltag gebraucht wird, offensichtlich kaum Grenzen gesetzt sind und dieser zur moralischen Bewertung oder Kritik beinahe jeder Art von Handlung in Anspruch genommen werden kann. Dieser Umstand wirft die Frage danach auf, was wir eigentlich genau meinen, wenn wir von der Würde eines Menschen sprechen, davon, dass diese mißachtet und verletzt werde oder ein Zustand menschenunwürdig sei oder nicht.

In der philosophischen Debatte um den Begriff menschlicher Würde mangelt es nicht an Antworten auf diese Fragen: Menschenwürde wird unter anderem in der Gottesebenbildlichkeit oder der Vernunftfähigkeit des Menschen verankert; als Recht auf Rechte, das Recht, nicht erniedrigt zu werden oder als Recht auf Rechtfertigung verstanden; Menschenwürde wird als Begründung oder Sammelbegriff für Menschenrechte aufgefasst oder als vollständig unabhängig von diesen gedacht. Zudem gibt es eine Reihe skeptischer Positionen, die davon ausgehen, dass der Menschenwürdebegriff sinnlos, unbegründbar oder überflüssig sei und daher ohnehin aufgegeben werden sollte.

Insgesamt gesehen sind die Versuche der philosophischen Klärung des alltagssprachlichen Bezugs auf die Menschenwürde damit nicht besonders erhellend und führen eher zu einer wenig produktiven Verwirrung im Dickicht miteinander konkurrierender Auffassungen. Betrachtet man das Nebeneinander der verschiedenen Vorschläge dazu, *was Menschenwürde ist, wie Menschen als Träger von Würde behandelt werden sollten und in welcher Weise es überhaupt sinnvoll ist, in moralischer Hinsicht von der Würde eines Menschen zu*

---

<sup>10</sup>Vgl. das sogenannte 'Dönerwurf'-Urteil; Entscheidung des Amtsgerichts München vom 7.4.2008.

<sup>11</sup>vgl. Urteil des VG Weimar vom 7.8.2002, Az.: 6 K 177/02.We



*sprechen*, so kommt man nicht umhin, die skeptischen Bedenken gegen die Verwendung des Menschenwürdebegriffs in der Moral zu verstehen: Wo der Konzeptionalisierung eines Begriffs keine Grenzen gesetzt sind und jeder das in die Idee der Menschenwürde hineinlesen kann, was ihm passend erscheint, dort drohen Beliebigkeit, Sinnentleerung und rhetorische Instrumentalisierung.

Wer diese Diagnose der philosophischen Debatte teilt, wird einsehen, dass *vor* einer Klärung des Menschenwürdebegriffs zunächst *Kriterien* benötigt werden, an Hand derer bestimmt werden kann, welche Anforderungen Definitionen menschlicher Würde erfüllen müssen, um plausibel und akzeptabel zu sein – ansonsten würde der bestehenden Menge an Vorschlägen nur ein weiteres Element angefügt.<sup>12</sup> Der erste Schritt dieser Untersuchung wird dementsprechend in dem Versuch bestehen, den Rahmen festzulegen, innerhalb dessen sich Klärungsversuche des Menschenwürdebegriffs bewegen können.

Aus drei Gründen ist es sinnvoll, die dazu benötigten Kriterien über eine Auseinandersetzung mit den bereits erwähnten skeptischen Positionen zu gewinnen: *Zum einen* sind die Einwände, die die Kritikerinnen und Kritiker erheben, durch die Probleme motiviert, die der Begriff der Menschenwürde in seiner üblichen Verwendungsweise aufwirft; nimmt man also die skeptischen Argumente ernst, so ist sichergestellt, dass die Klärung des Menschenwürdebegriffs genau an den Stellen ansetzt, die tatsächlich klärungsbedürftig sind. *Zum anderen* liefert eine Prüfung der skeptischen Einwände wichtige Hinweise darauf, welchen Bedingungen brauchbare Definitionen des Menschenwürdebegriffs genügen müssen: erweist sich ein Einwand als berechtigt, so lässt sich aus diesem ein allgemeines Adäquatheitskriterium gewinnen, an Hand dessen einzelne Konkretisierungsvorschläge auf ihre Tauglichkeit überprüft werden können. Und *drittens* kann man davon ausgehen, dass eine Konzeption der Menschenwürde, die selbst Vertreter skeptischer Positionen überzeugen muss-

---

<sup>12</sup>eine ähnliche Forderung findet sich bei Remy Debes, der aus dem Zustand der gegenwärtigen philosophischen Debatte die Notwendigkeit einer 'Metatheorie der Menschenwürde' ableitet, vgl. DEBES, REMY (2009): Dignity's Gauntlet; in: Philosophical Perspectives 23, 1, S. 50-51

te, da sie den skeptischen Einwänden standhält, ausreichend begründet ist. Ist also geklärt, welche skeptischen Einwände in welchem Umfang berechtigt sind, dann wissen wir erstens, wo die Probleme des Menschenwürdebegriffs lokalisiert sind, zweitens, welche Bedingungen eine brauchbare Definition menschlicher Würde erfüllen muss und drittens, wann die philosophische Klärungsarbeit beendet ist.

Die folgende Untersuchung beginnt im *ersten Teil* dementsprechend mit einer Diskussion der drei wichtigsten skeptischen Einwände gegen den Menschenwürdebegriff: Dies ist erstens der sogenannte *Leerformel-Einwand*, der besagt, dass der Menschenwürdebegriff lediglich eine rhetorische Hülse und damit ein je nach eigener Interessenlage beliebig auffüllbares Konzept sei. Zweitens die *Verzichtbarkeitsthese*, die wiederum besagt, dass der Menschenwürdebegriff in der Moral nicht benötigt wird, da seine Verwendung normativ nichts austrage. Und der dritte ist der *Unbegründbarkeitseinwand*, dem zu Folge der mit dem Menschenwürdebegriff verbundene normative Gehalt prinzipiell nicht begründbar sei, da aus dem Mensch-Sein kein moralisches Sollen folgen kann. Eine genaue Prüfung dieser drei Einwände soll dann zeigen, dass mit ihnen zwar einerseits berechnigte Ansprüche an eine Theorie der Menschenwürde gestellt werden, diese Ansprüche aber andererseits nicht prinzipiell unerfüllbar sind. Im ersten Teil der Untersuchung wird damit Raum für die (anti-skeptische) These schaffen, dass es unter Beachtung bestimmter Bedingungen *möglich* und *sinnvoll* ist, den Menschenwürdebegriff zu präzisieren. Die Untersuchung wird dabei ihren Gang zum Teil über verschiedene Um- und Seitenwege nehmen müssen, da sich nur über eine allgemeine Auseinandersetzung mit der Struktur normativer Begriffe und ihrer Definition zeigen lässt, wo die skeptischen Einwände genau ansetzen und welche Konsequenzen sie für die Klärung des Menschenwürdebegriffs haben.

Der erste Teil ebnet damit den Weg für den zweiten Schritt der Untersuchung, der in einem Vorschlag zum genaueren Verständnis des Menschenwürdebegriffs besteht. Ein solcher Vorschlag ist zunächst mit der *moralischen* (das heisst: nicht konzeptuellen) Frage konfrontiert, weshalb man überhaupt an einem Begriff festhalten sollte, der einerseits so gravierende

Verständnisprobleme aufwirft und andererseits zur Stützung von Positionen verwendet wird, die aus aufgeklärter Sicht moralisch fragwürdig oder gar verwerflich sind. Ziel dieser Arbeit soll schließlich nicht die Verteidigung des absoluten Abtreibungsverbots oder die argumentative Stützung der Diskriminierung homosexueller Menschen sein. Worum also geht es dann?

Ohne einer begrifflichen Präzisierung vorgreifen zu wollen, artikuliert sich im Menschenwürdebegriff der wichtige Gedanke, dass es eine Grenze dessen gibt, was man mit Menschen (nicht) tun und welchen Zuständen man sie (nicht) aussetzen darf, *einfach deshalb, weil sie Menschen sind*.<sup>13</sup> Mit dieser im Grunde genommen recht einfachen Idee lassen sich nun verschiedene und zentrale moralische Überzeugungen ausdrücken: beispielsweise die, dass niemand gefoltert werden sollte, *egal was er getan hat*; dass es eine Hilfspflicht gegenüber Menschen in absoluter Armut gibt, *auch wenn wir in keinerlei Beziehung zu ihnen stehen*; oder dass nicht-zustimmungsfähige Menschen nicht einfach zu Forschungszwecken benutzt werden dürfen, *auch wenn es für die Allgemeinheit noch so nützlich wäre*.<sup>14</sup> Die Antwort auf die Frage, warum man den gefangenen Terroristen auch dann nicht foltern darf, wenn man damit die Explosion einer Bombe verhindern kann, die eine ganze Stadt vernichten wird,<sup>15</sup> lautet dann schlicht: *weil er ein Mensch ist*. Über die Menschenwürde wird damit die Achtung einer Menge bestimmter moralischer Normen eingefordert, deren Übertretung unter keinen, wie auch immer gearteten Umständen

---

<sup>13</sup>Damit ist die folgende Untersuchung in einer wichtigen Hinsicht eingeschränkt: es wird um die Würde von Menschen gehen, nicht um die Würde der menschlichen Gattung; zu dieser Unterscheidung vgl. z.B. BAYERTZ, KURT (Hrsg.) (1996b): Sanctity of Life and Human Dignity; Kluwer: XXX, S. 80-81

<sup>14</sup>zum absoluten Folterverbot vgl. MAIER, ANDREAS (2010): Torture: How Denying Moral Standing Violates Human Dignity; in: KAUFMANN, PAULUS ET AL. (Hrsg.) (2010): Humiliation, Degradation, Dehumanization. Human Dignity Violated; Springer: Heidelberg, zur Armut als Menschenwürdeverletzung vgl. SCHABER, PETER (2010): Absolute Poverty: Human Dignity, Self-Respect, and Dependency; in: KAUFMANN (2010) und zur Forschung an nicht-zustimmungsfähigen Menschen vgl. die Auseinandersetzung um die BIOETHIK-KONVENTION (dokumentiert in ESER, ALBIN (Hrsg.) (1999): Biomedizin und Menschenrechte. Die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin – Dokumentation und Kommentare; Josef Knecht Verlag: Frankfurt a. M.)

<sup>15</sup>zum sogenannten 'Ticking Bomb'-Szenario vgl. BRECHER, BOB (2007): Torture and the Ticking Bomb; Blackwell: Malden, MA

gerechtfertigt ist.<sup>16</sup>

Den Vertretern skeptischer Positionen ist nun zuzustimmen, dass ein so verstandener Begriff der Menschenwürde mit sehr unterschiedlichen moralischen Überzeugungssystemen verträglich ist und auch zur argumentativen Unterfütterung christlich-konservativer Lehrmeinungen wie beispielsweise des bereits genannten Verbots außerehelichen Geschlechtsverkehrs herangezogen werden kann und herangezogen wird. Vor diesem Hintergrund sind Polemiken wie die Steven Pinkers nachvollziehbar, der davon ausgeht, dass es sich beim Begriff der Menschenwürde lediglich um ein rhetorisches Instrument handelt, das zur Begründung ansonsten nur schwer oder gar nicht zu rechtfertigender Positionen benutzt wird; in diesem Sinn schreibt Pinker in seiner Auseinandersetzung mit einer Aufsatzsammlung des US-amerikanischen PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS:<sup>17</sup>

This collection of essays is the culmination of a long effort by the Council to place dignity at the center of bioethics. The general feeling is that, even if a new technology would improve life and health and decrease suffering and waste, it might have to be rejected, or even outlawed, if it affronted human dignity. Whatever that is. The problem is that 'dignity' is a squishy, subjective notion, hardly up to the heavyweight moral demands assigned to it.

Teilt man das Unbehagen gegenüber den von Pinker kritisierten Verwendungsweisen des Menschenwürdebegriffs, möchte aber gleichzeitig nicht auf die Idee verzichten, dass es Dinge gibt, die man mit Menschen einfach nicht tun darf, befindet man sich auf einem schmalen Grat: Einerseits muss gegen die Kritikerinnen und Kritiker des Menschenwürdebegriffs gezeigt werden, dass

---

<sup>16</sup>nimmt man die Grundidee der Menschenwürde also ernst, so ist diese konsequentialistischen Moraltheorien prinzipiell nicht zugänglich; für den Versuch, den Würdebegriff trotzdem in eine konsequentialistische Moraltheorie zu integrieren vgl. CUMMISKEY, DAVID (2008): Dignity, Contractualism and Consequentialism; in: Utilitas, 20 (4)

<sup>17</sup>PINKER, STEVEN (2008): The Stupidity of Dignity; in: The New Republic, May 28, S. 1

man den skeptischen Einwänden zum Trotz weiter an diesem festhalten kann; andererseits muss aber gegen einen Teil der Verteidiger gezeigt werden, *dass* und *aus welchen Gründen* das Konzept menschlicher Würde nicht für die von ihnen verfolgten Zwecke in Anspruch genommen werden kann.

Das zeigt vor allem eines: Eine Klärung und Verteidigung des Menschenwürdebegriffs ist kein moralisch neutrales Unterfangen, sondern findet immer auf der Grundlage bestimmter Vorstellungen darüber statt, was man mit Menschen (nicht) tun sollte, einfach deshalb weil sie Menschen sind.<sup>18</sup> Damit stellt sich die Frage, *welche* Idee menschlicher Würde im Folgenden verteidigt werden soll. Ich werde dabei von einer im Grunde genommen sehr einfachen Auffassung ausgehen: die Achtung menschlicher Würde besteht in der *Sicherung menschlicher Grundbedürfnisse*, und die Frage, was menschliche Grundbedürfnisse sind, kann nur unter Rekurs auf ein *moralisches Menschenbild* beantwortet werden, das von bestimmten Annahmen über die menschliche Natur informiert ist. Welche Handlungen oder Zustände genau als würdefördernd oder -verletzend gelten, kann also erst dann bestimmt werden, wenn eine adäquate Vorstellung davon, was das Mensch-Sein im moralischen Sinn ausmacht, entwickelt ist. Diese Idee wird im Folgenden als *bedürfnisorientierte Konzeption* der Menschenwürde bezeichnet.

Mit einer bedürfnisorientierten Konzeption menschlicher Würde legt man sich auf zwei Annahmen fest, die hier nur genannt und erst im weiteren Verlauf der Untersuchung präzisiert und begründet werden: Erstens, dass das Spezifikum menschenwürdeverletzender (bzw. -fördernder) Handlungen darin besteht, dass mit ihnen grundlegende menschliche Bedürfnisse mißachtet (bzw. befördert) werden. Und zweitens, dass der Besitz von Menschenwürde nicht an besondere Fähigkeiten gebunden ist, sondern allen Menschen Würde zukommt, die menschliche Grundbedürfnisse haben.

---

<sup>18</sup>Dass die Inanspruchnahme moralischer Intuitionen bei der Definition moralischer Begriffe durchaus legitim ist, wird in Abschnitt 2.7.3 gezeigt

Um aufzuzeigen, wo die Vorteile einer solchen Auffassung liegen, werden im *zweiten Teil* der Untersuchung zunächst die wichtigsten Vorschläge zum Verständnis des Menschenwürdebegriffs diskutiert. Im Zuge der Auseinandersetzung mit anderen Konzeptionen menschlicher Würde sollen dabei insbesondere zwei Thesen plausibilisiert werden: Zum einen wird gezeigt, dass eine Beschränkung des Menschenwürdebegriffs auf Menschen mit bestimmten Fähigkeiten nicht ohne substantielle moralische Vorannahmen begründbar ist. Zum anderen, dass die bisherigen Vorschläge zum Verständnis des Menschenwürdebegriffs Schwierigkeiten haben, das Spezifikum menschenwürdeverletzender oder -fördernder Handlungen genau zu erfassen. Beide Thesen dienen dabei der weiteren Vorbereitung einer bedürfnisorientierten Konzeption. Diese wird dann im *dritten Teil* genauer ausgearbeitet, diskutiert und gegen die wichtigsten Einwände verteidigt.

## Teil I

# Die skeptischen Einwände gegen den Menschenwürdebegriff

# Kapitel 1

## Der erste skeptische Einwand: Menschenwürde als Leerformel

Geht man von der nicht unplausiblen Annahme aus, dass es sich bei sämtlichen in der Einleitung genannten Beispielen um *sprachlich korrekte* Verwendungen des Menschenwürdebegriffs handelt, so gibt es für die beinahe grenzenlose Verwendbarkeit des Menschenwürdebegriffs zwei nahe liegende Erklärungen: Einerseits könnte es sein, dass es einfach ein weites Spektrum von Bedrohungen der menschlichen Würde gibt und diese in beinahe jedem Lebensbereich von der Forschung bis zur Sexualität gefährdet ist. Die Vielzahl und Bandbreite der genannten Fälle wäre dann darauf zurückzuführen, dass die Menschenwürde eben ständig und fast überall verletzt wird. Davon geht beispielsweise Robert Spaemann aus:<sup>1</sup>

Ich möchte folgende These vertreten: Die moderne Zivilisation stellt für die Würde des Menschen eine Bedrohung dar, wie sie bisher niemals existiert hat. Ältere Zivilisationen ignorieren die Würde einzelner Menschen oder Menschengruppen. Die moderne Zivilisation hat dem Gedanken gleicher Minimalbedingungen

---

<sup>1</sup>SPAEMANN, ROBERT (1987): Über den Begriff der Menschenwürde; in: BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG/ROBERT SPAEMANN (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde; Klett-Cotta: Stuttgart, S. 310



für alle hinsichtlich ihrer Rechte zum Durchbruch verholfen. Sie enthält jedoch eine mächtige Tendenz zur Eliminierung des Gedankens der Würde überhaupt.

Andererseits wäre es aber auch möglich, dass der Menschenwürdebegriff deshalb so vielfältig und beinahe grenzenlos eingesetzt werden kann, weil es sich bei diesem lediglich um eine beliebig verwendbare rhetorische Floskel handelt und daher jeder Beliebigen unter Rückgriff auf die menschliche Würde bewerten oder kritisieren kann. Nennen wir diesen Verdacht den *skeptischen Leerformel-Einwand*.

Der Skeptiker nimmt diesen Einwand zum Anlass, eine tiefgreifende Revision der Alltagsmoral einzufordern: Ein Begriff, der sich in völlig beliebiger Weise verwenden lässt, könne, so der Skeptiker keine tragende Rolle im moralischen Diskurs spielen und sollte daher ersatzlos aus unserem moralischen Vokabular gestrichen werden. Dementsprechend schreibt beispielsweise Panajotis Kondylis in seiner Kritik des Konzepts menschlicher Würde:<sup>2</sup>

de

[D]as allgemeine Bekenntnis zur Menschenwürde [hat] kaum praktische Verbindlichkeit erlangen können. Nicht nur gehen die Meinungen über ihren Inhalt weit auseinander, [...], sondern sie wird auch von geradezu entgegengesetzten sozialpolitischen Ordnungen gleichermaßen in Anspruch genommen. Infolge dieses vielfachen und widersprüchlichen philosophischen und politischen Sprachgebrauchs ist 'Menschenwürde' zu einer Leerformel neben anderen geworden.

Dass es trotzdem vorschnell wäre, den skeptischen Leerformel-Einwand auf der Grundlage dieser Beobachtung zu akzeptieren, zeigt die folgende Überlegung: Zwar mag es richtig sein, dass die aufgeführten Beispiele auf eine

---

<sup>2</sup>KONDYLIS, PANAJOTIS (1997): Eintrag 'Würde' Teil 2; in: BRUNNER, OTTO ET AL. (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 7; Klett Cotta: Stuttgart, S. 677

große Bandbreite in der sprachlich korrekten Verwendung des Menschenwürdebegriffs schließen lassen; das heisst für sich genommen allerdings nur, dass der Menschenwürdebegriff vielfältig einsetzbar ist und noch nicht, wie vom Leerformel-Einwand vorausgesetzt, dass die Inanspruchnahme des Menschenwürdebegriffs keinerlei Beschränkungen unterliegt.

Zur Verteidigung des Menschenwürdebegriffs ließe sich zweierlei anführen: *Erstens* sind dessen korrekter Verwendung im alltäglichen Sprachgebrauch durchaus Grenzen gesetzt, denn eine kleine Notlüge würden kompetente Sprecher genauso wenig als Menschenwürdeverletzung bezeichnen wie die Hinterziehung von Steuergeldern, die Zerstörung fremden Eigentums oder einen Diebstahl. Damit scheint es im alltäglichen Sprachgebrauch durchaus Kriterien für die korrekte Anwendung des Menschenwürdebegriffs zu geben, der dann gerade keine leere rhetorische Hülse sein kann. Ähnliches muss, *zweitens*, für den Kontext des positiven Rechts gelten, denn ohne klare Regelungen für die Verwendung des Menschenwürdebegriffs wäre dieser für die rechtliche Anwendung gänzlich ungeeignet.

Um entscheiden zu können, ob die Kriterien für die korrekte Anwendung des Menschenwürdebegriffs, die sich im juristischen Kontext und im normalen Sprachgebrauch finden, bereits zur Widerlegung des Leerformel-Einwands ausreichen, werden in den nächsten beiden Abschnitten sowohl die rechtliche als auch die Alltagssprachliche Verwendung des Konzepts menschlicher Würde näher untersucht. Das Ziel ist dabei keine eine erschöpfende Darstellung beider Verwendungsweisen, sondern lediglich eine erste phänomenologische Annäherung daran, was in beiden Bereichen jeweils mit 'menschlicher Würde' gemeint ist.

## 1.1 Menschenwürde im positiven Recht

Wenn man herausfinden möchte, was es genau bedeutet, dass Menschen Würde besitzen, so ist es aus verschiedenen Gründen nahe liegend, Orientierung im

Kontext des positiven Rechts zu suchen. Zum einen verdankt der Begriff der Menschenwürde seine zentrale Stellung auch in ethischen Debatten nicht unwesentlich der großen Bedeutung, die er seit dem Ende des zweiten Weltkriegs sowohl im nationalen als auch im internationalen Recht einnimmt. Dementsprechend gibt es immer wieder Versuche, die rechtliche Verwendungsweise direkt zum Ausgangspunkt der Begriffsklärung zu machen.<sup>3</sup> Zum anderen scheint der faktische rechtliche Gebrauch des Menschenwürdebegriffs bereits den skeptischen Leerformel-Einwand zu widerlegen: Da unter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff im juridischen Kontext eindeutige und begründete rechtliche Urteile gefällt werden können und damit offenbar exakt feststellbar ist, welche Tatbestände aus welchen Gründen Verletzungen der Menschenwürde darstellen, kann es sich bei diesem gerade nicht um eine sinnlose und leere rhetorische Floskel handeln. Damit scheint ein Blick auf die rechtliche Verwendung im Rahmen einer Untersuchung des Menschenwürdebegriffs durchaus lohnend.

Dabei stellen sich allerdings zwei Probleme: Erstens setzt die Widerlegung des skeptischen Einwands, der sich ja gegen die moral(philosoph)ische Verwendung des Menschenwürdebegriffs richtet, über eine Analyse der rechtlichen Verwendung voraus, dass es einen klaren Zusammenhang zwischen dem rechtlichen und dem moralischen Menschenwürdekonzept gibt; genau dies ist aber umstritten. Zweitens legt die weitgehend unproblematische Anwendbarkeit des Menschenwürdebegriffs im Recht zwar nahe, dass sich dort ein klar umrissenes Konzept findet; um den Leerformel-Einwand damit widerlegen zu können, muss aber noch gezeigt werden, wie dieses genau aussieht.

---

<sup>3</sup>am einflussreichsten sind hier mit Sicherheit die Arbeiten Jeremy Waldrons, vgl. insbesondere WALDRON, JEREMY (2009): Dignity, Rank, and Rights: The 2009 Tanner Lectures at UC Berkeley; NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 09-50. in: <http://ssrn.com/abstract=1461220>; auch im deutschsprachigen Bereich gibt es Versuche, die rechtliche Verwendung in den Mittelpunkt der philosophischen Analyse zu stellen, vgl. z.B. JABER, DUNJA (2003): Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien; Ontos: Heusenstamm, S. 5-6 oder TIEDEMANN, PAUL (2007): Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung; BWV: Berlin

### 1.1.1 Der Zusammenhang der rechtlichen und der moralischen Verwendung

Betrachten wir zunächst das erste Problem: Ob die Art und Weise, wie der Menschenwürdebegriff im positiven Recht verwendet wird, Rückschlüsse auf die Bedeutung des Menschenwürdebegriffs in der Moral zulässt, hängt offensichtlich davon ab, ob in beiden Kontexten *dasselbe* Konzept einschlägig ist. Genau dies stellt beispielsweise Panajotis Kondylis in Frage, dem zu Folge „zwischen dem (theologisch- oder philosophisch-)anthropologischen und dem sozialpolitischen Gebrauch des dignitas bzw. Würde-Begriffs [...] keine Beziehungen oder Übergänge [bestehen]. Beide Begriffe werden so verwendet, als ob von zwei ganz verschiedenen Dingen die Rede wäre, obwohl es sich um dasselbe Wort handelt.“<sup>4</sup>

In ganz ähnlicher Weise geht Kurt Bayertz davon aus, dass es sich beim rechtlichen Menschenwürdebegriff um eine vollständige Neuschöpfung handelt, die im politischen Kontext als Reaktion auf die deutschen Verbrechen in der Zeit des Nationalsozialismus stattfindet. Das sieht Bayertz, genau wie Kondylis, als Grund für die Annahme, dass es sich beim rechtlichen (oder 'sozialpolitischen') Verständnis der Menschenwürde und der traditionellen 'philosophischen' Auffassung um zwei vollständig distinkte Begriffe handelt, die nur zufälligerweise die gleiche sprachliche Bezeichnung haben.<sup>5</sup> Beide vertreten also die Auffassung einer *strikten Getrenntheit* des positiv-rechtlichen und des moralischen Würdekonzepts und bestreiten damit, dass eine Untersuchung des ersteren informativ im Hinblick auf letzteres sein könnte.

Bayertz begründet diese These im Wesentlichen damit, dass der rechtliche Würdebegriff und der philosophische Würdebegriff vollständig unterschiedliche Funktionen besäßen: Während ersterer Bayertz zu Folge der Hervorhebung

---

<sup>4</sup>KONDYLIS (1997), S. 651

<sup>5</sup>BAYERTZ, KURT (1996a): Human Dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea; in: BAYERTZ (1996b), S. 79-80

des Wertes des Menschen gegenüber dem Rest der Natur diene, habe letzterer die Funktion, zwischenmenschliche Beziehungen zu regeln.<sup>6</sup> Das würde bedeuten, dass beide Begriffe auf gänzlich verschiedene Sachverhalte anwendbar wären: wo der rechtliche Begriff adäquaterweise angebracht werden kann, wäre der philosophische fehl am Platz und umgekehrt. Das ist aber nur dann richtig, wenn man das von Bayertz vorausgesetzte (im Bezug auf den philosophischen Begriff sehr spezifische) Verständnis beider Verwendungsweisen akzeptiert. Geht man dagegen davon aus, dass es auch außerhalb des rechtlichen Kontextes möglich ist, den Menschenwürdebegriff zur Klärung von Fragen einzusetzen, die das Zusammenleben von Menschen betreffen (wie dies faktisch ja auch geschieht), dann macht die von Kondylis und Bayertz vertretene Auffassung wenig Sinn. Damit scheint die These der Getrenntheit letzten Endes nur von der *terminologischen* Frage abzuhängen, wie eng man jeweils die rechtliche und philosophische Verwendungsweise fasst: Lässt man die Möglichkeit zu, dass Fragen zwischenmenschlicher Beziehungen auch unter Rekurs auf einen nicht-rechtlichen Begriff der Menschenwürde zu diskutieren sind (was plausibel scheint), dann stellt die These der strikten Getrenntheit keinen Einwand gegen eine Heranziehung des juristischen Gebrauchs in einer philosophischen Untersuchung dar.<sup>7</sup>

### 1.1.2 Der Gehalt des rechtlichen Würdebegriffs

Auch wenn die These der strikten Getrenntheit damit nicht plausibel ist, gibt es dennoch Grund zu der Annahme, dass der Verweis auf den rechtlichen Gebrauch des Menschenwürdebegriffs als Antwort auf den Skeptiker nicht tauglich ist. Das zeigt sich, wenn man in Betracht zieht, dass die zentrale Stellung des Menschenwürdebegriff im Recht sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene das Ergebnis komplizierter realpolitischer Verhandlungsprozesse ist, in denen unter Berücksichtigung politischer Interessen festgelegt wurde, *ob* und *in welcher Form* der Menschenwürdebegriff überhaupt Ein-

---

<sup>6</sup>BAYERTZ (1996a), S. 80

<sup>7</sup>eine ähnliche Position hierzu vertritt auch WALDRON (2009), S. 1-3

gang in die jeweiligen Rechtssysteme findet.<sup>8</sup> Um dabei eine größtmögliche Zustimmungsfähigkeit erreichen zu können, sind die Bestimmungen menschlicher Würde, die sich in den entsprechenden Rechtstexten jeweils finden, äußerst vage und minimalistisch: Der Menschenwürdebegriff wird zwar oft genannt, klare Definitionen dieses Konzepts finden sich jedoch meistens nicht.<sup>9</sup>

Dass in der Rechtsprechung trotz dieser vagen Bestimmungen mit dem Menschenwürdebegriff gearbeitet werden kann, liegt nun hauptsächlich daran, dass im positiven Recht die Organe der Rechtspflege die Hoheit über dessen genaues Verständnis haben: Wie genau das bestenfalls grob umrissene rechtliche Verständnis menschlicher Würde im Einzelfall zu konkretisieren und auszulegen ist, bleibt im internationalen Rahmen Sache beispielsweise des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte, im nationalen die des Bundesverfassungsgerichts. Das bedeutet, dass die Frage, was im Kontext des positiven Rechts genau unter Menschenwürde zu verstehen ist, von der jeweiligen Auslegung der entscheidenden Organe der Rechtspflege abhängt.<sup>10</sup> Ob es sich zum Beispiel bei zu niedrig bemessenen Sozialleistungen um eine Verletzung der Menschenwürde *im Sinne des Grundgesetzes* handelt oder nicht, wird per Mehrheitsentscheid der Richter am Bundesverfassungsgericht *verbindlich festgestellt*, und jede Entscheidung dieser Art bewirkt eine inhaltliche Fortentwicklung des rechtlichen Würdekonzepts.<sup>11</sup> Das bedeutet, dass die Bedeutung

---

<sup>8</sup>Für eine Darstellung der einzelnen Entwicklungsschritte, die zur endgültigen Form der ALLGEMEINEN ERKLÄRUNG DER MENSCHENRECHTE geführt haben vgl. NORMAND, ROGER/SARAH ZAIDI (2008): Human Rights at the UN. The Political History of Universal Justice; Indiana University Press: Bloomington, S.185; zur Entstehung und Wandel des Menschenwürdebegriffs im deutschen Grundgesetzes vgl.DÜRIG, GÜNTER (2008): Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde; in: BRUDERMÜLLER, GERD/KURT SEELMANN (Hrsg.) (2008): Menschenwürde. Begründungen, Konturen, Geschichte; Königshausen&Neumann: Würzburg

<sup>9</sup>vgl. zu dieser Beobachtung allgemein auch ?, ; zum Problem der Zustimmungbarkeit bei einer genaueren Fassung des Menschenwürdebegriffs im Menschenrechtskontext vgl.GUTMANN, AMY (2001): Introduction; in: Michael Ignatieff: Human Rights as Politics and Idolatry Princeton University Press: Princeton, NJ, S. xvii

<sup>10</sup>so auch KONDYLLIS (1997), S.676

<sup>11</sup>Die auf Dürig zurückgehende These der *Vorpositivität* des grundgesetzlichen Begriffs der Menschenwürde ist also – zumindest was dessen Inhalt betrifft – durchaus fragwürdig; vgl. dazu auch HERDEGEN, MATTHIAS (2008): Deutungen der Menschenwürde im Strafrecht; in:

des Menschenwürdebegriffs genau genommen nur funktional verstanden werden kann: Was Menschenwürde *im rechtlichen Sinn* bedeutet, ist das, was in ordnungsgemäß ablaufenden Rechtsverfahren darunter verstanden wird.<sup>12</sup>

Diese sehr knappen Überlegungen zeigen bereits, dass eine genauere Analyse des rechtlichen Gebrauchs zur Widerlegung des skeptischen Leerformel-Einwands wenig sinnvoll ist, auch wenn die Annahme einer strikten Trennung von rechtlicher und 'philosophischer' Verwendung des Menschenwürdebegriffs im Hinblick auf moralische Fragen unplausibel scheint. Die Gründe dafür sind zum einen die Tatsache, dass die einschlägigen Rechtstexte zu wenig inhaltliche Orientierung hinsichtlich des jeweils zu Grunde gelegten Menschenwürdekonzepts geben, und zum anderen, dass die Festlegung der Bedeutung in rechtlichen Verfahren festgelegt wird und nur funktional bestimmt werden kann.

## 1.2 Der Alltagsbegriff der Menschenwürde

Die in der Einleitung zu dieser Untersuchung angeführten Beispiele für die Verwendung des Menschenwürdebegriffs waren alle auch ohne weitere Klärung der Frage, was 'Menschenwürde' genau bedeutet, sprachlich verständlich: Als kompetente Sprecherin<sup>13</sup> weiss man zumindest ungefähr, was jemand damit meint, wenn er eine Handlung wie Folter als 'Menschenwürdeverletzung' oder einen Zustand wie ein Leben unterhalb des Existenzminimums als 'menschenunwürdig' bezeichnet.

---

BRUDERMÜLLER (2008), S. 58-59: "Diese neue Naturrechtslehre [der Menschenwürde] richtet sich im Kern gegen eine im säkularen Verfassungsstaat völlig banale These: nämlich die Annahme, dass die Leitbegriffe der Verfassung wie die Menschenwürde Begriffe des positiven Rechts sind. Der Angriff auf diese schlichte Erkenntnis dient – zuweilen ausdrücklich – dem Ziel, bestimmte Deutungsmuster der Spannbreite juristischer Exegese zu entziehen."

<sup>12</sup>Das bedeutet, dass eine Untersuchung des rechtlichen Gebrauchs des Würdebegriffs eher ein rechtssoziologisches als ein genuin philosophisches Unternehmen darstellt.

<sup>13</sup>'Kompetent' im hier verstandenen Sinn sind Sprecherinnen und Sprecher dann, wenn sie über das in alltäglichen Konversationen normalerweise voraussetzbare und stillschweigend vorausgesetzte sprachliche Wissen verfügen.

Damit handelt es sich beim Menschenwürdebegriff trotz der mit seiner Verwendung verbundenen Probleme keineswegs um einen gänzlich leeren oder unverständlichen Terminus, mit dem wir nichts anzufangen wüssten, wenn wir mit ihm konfrontiert werden. Plausiblerweise ist diese Kompetenz darauf zurückzuführen, dass in der Alltagssprache eine Idee davon vorhanden ist, was 'Menschenwürde' bedeutet. Diese wird im Folgenden in zwei Schritten erhellt: Zunächst wird die allgemeinere Frage diskutiert, welche sprachlichen Elemente eines moralischen Begriffs einer Sprecherin bekannt sein müssen, um ihn kompetent verwenden zu können. Im Anschluss daran kann dann geklärt werden, wie diese Elemente bei unserem alltagssprachlichen Begriff der Menschenwürde genau aussehen.

### 1.2.1 Die Struktur moralischer Begriffe

Für jeden Begriff gibt es Verwendungsweisen, die richtig und solche, die falsch sind: Wer das große graue Rüsseltier als 'Okapi' bezeichnet oder die klare Flüssigkeit, die aus dem Wasserhahn tropft als 'Stieleiche', begeht offensichtlich einen sprachlichen Fehler bei der Anwendung dieser Begriffe. Das heisst genauer, dass es für jeden Begriff bestimmte Bedingungen gibt, mit denen sich der korrekte vom falschen Gebrauch unterscheiden lässt. Nennen wir diese Bedingungen die *Anwendungsbedingungen* eines Begriffs.

Auch moralische Begriffe, das heisst, Begriffe, deren praktische Funktion in der moralischen Bewertung von Ereignissen oder Zuständen besteht, besitzen bestimmte Anwendungsbedingungen.<sup>14</sup> Zwei Typen lassen sich dabei unterscheiden: Zum einen *situationsbezogene* Anwendungsbedingungen, die festlegen, welche Kriterien ein Ereignis oder ein Zustand erfüllen muss, damit der jeweilige Begriff auf sie bezogen werden kann; zum anderen *entitätsbezogene* Anwendungsbedingungen, die festlegen, welche Kriterien ein Objekt erfüllen muss, um diesem den jeweiligen Begriff zuschreiben zu können. Letztere legen

---

<sup>14</sup>das gilt auch für sogenannte 'dünne' ethische Begriffe, da auch diese nicht vollständig beliebig verwendet werden können; zum Begriff des dünnen Begriffs vgl. WILLIAMS, BERNARD (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*; London: Fontana, S. 140-143



damit fest, welche Entitäten im Skopus des jeweiligen Begriffs liegen.

Dieser Unterschied lässt sich leicht verdeutlichen: Den Begriff der personalen Autonomie zum Beispiel kann man korrekterweise nur auf Ereignisse anwenden, die im Hinblick auf die Selbstbestimmung einer Person relevant sind (dies ist die *situationsbezogene* Anwendungsbedingung des Autonomiebegriffs) und nur auf Entitäten, die bestimmte Kriterien erfüllen, zum Beispiel auf rationale Akteure, die wohlüberlegte Entscheidungen treffen können (dies ist die *entitätsbezogene* Anwendungsbedingung).<sup>15</sup> Damit macht es beispielsweise keinen Sinn, von der Autonomie eines Steins zu sprechen und auch nicht davon, dass die ungleiche Verteilung des Geburtstagskuchens eine Verletzung der Autonomie der beteiligten Personen war; eine solche Verletzung der Anwendungsbedingungen stellt einen *begrifflichen Fehler* dar.

Moralische Begriffe besitzen neben Anwendungsbedingungen auch einen *normativen Gehalt*, der etwas darüber aussagt, wie bestimmte Ereignisse oder Zustände in moralischer Hinsicht *sein sollten*.<sup>16</sup> Der normative Gehalt eines moralischen Begriffs lässt sich damit in einer Menge moralischer Normen kodifizieren. *Welche* Normen das sind und *wie* der normative Gehalt genau aussieht, ist dabei nicht beliebig, sondern festgelegt durch die Anwendungsbedingungen des jeweiligen moralischen Begriffs; der normative Gehalt eines moralischen Begriffs B besteht also aus der Menge moralischer Normen, die unter Rekurs auf die Anwendungsbedingungen von B begründet werden können: Wenn in einem moralisch zu bewertenden Sachverhalt die Anwendungsbedingungen für einen bestimmten Begriff erfüllt sind, dann sind bestimmte Dinge

---

<sup>15</sup>entgegen dem ersten Anschein besitzt jeder moralische Begriff beide Arten von Anwendungsbedingungen, da die Anwendung moralischer Begriffe zum einen mindestens auf die Entitäten beschränkt ist, die moralischen Status besitzen (die also in moralischer Hinsicht richtig oder falsch behandelt werden können) und zum anderen zumindest von der Einstellung der Sprecher in bestimmten Situationen abhängt (um etwas als 'gut'bezeichnen zu können, muss es zumindest von der Sprecherin für erstrebenswert o.ä. gehalten werden).

<sup>16</sup>Im Anschluss an Elizabeth Anscombe und John Searle spricht man hier auch von einer 'world-to-word direction of fit', vgl. SEARLE, JOHN R. / DANIEL VANDERVEKEN (1985): *Foundations of Illocutionary Logic*; Cambridge University Press: Cambridge, S. 53

erlaubt oder verboten.<sup>17</sup>

Das folgende Beispiel verdeutlicht den Zusammenhang zwischen Anwendungsbedingungen und normativem Gehalt: Angenommen, eine Person P entscheidet sich wohlinformiert und bei klarem Bewußtsein dafür, ihre durch eine tödlich verlaufende Krankheit verursachten unerträglichen Schmerzen durch eine Handlung H, nämlich einen selbstbestimmten Suizid, zu beenden. Nehmen wir weiter an, dass die Entscheidung, H zu vollziehen, zu respektieren ist, weil P autonom über ihr Leben bestimmt. Dann legen wir uns auf folgende Annahmen fest:

- (1) P erfüllt eine Menge von Bedingungen (kann wohlüberlegte Entscheidungen treffen, ist gut informiert über die Konsequenzen ihres Handelns) und kann deshalb als autonom bezeichnet werden. (entitätsbezogene Anwendungsbedingung)
- (2) H ist eine Handlung, die im Hinblick auf die Selbstbestimmung von P relevant ist. (handlungsbezogene Anwendungsbedingung)
- (3) Weil P autonom ist, soll Ps Entscheidung, H zu vollziehen, respektiert werden (normativer Gehalt)

Wenn eine kompetente Sprecherin also weiss, was 'Autonomie' bedeutet, dann weiss sie nicht nur, dass die Anwendung dieses Begriffs bestimmten Einschränkungen unterliegt (dass er nur auf Handlungen angewendet werden kann, die die Selbstbestimmung einer Person betreffen etc.), sondern auch, dass es moralische Normen gibt, die Handlungen, die die Selbstbestimmung einer Person beeinträchtigen, verbieten. Welche Normen dies sind, ergibt sich daraus, wie die Anwendungsbedingungen genau gefasst sind, denn zwischen Anwendungsbedingungen und normativem Gehalt besteht ein wichtiger Zusammenhang: Je präziser die Anwendungsbedingungen eines moralischen Begriffs gefasst sind, desto klarer ist, *ob* und *wie* bestimmte Ereignisse oder

---

<sup>17</sup>Dies lässt allerdings noch vollständig offen, in welchem *Begründungsverhältnis* Anwendungsbedingungen und normativer Gehalt stehen, vgl. dazu auch die in Abschnitt 3.3 diskutierte Redundanzthese.

Zustände unter Rekurs auf diesen Begriff moralisch zu bewerten sind. Wenn wir nicht genau wissen, was mit 'Selbstbestimmung' gemeint ist, dann gibt es eine Reihe von Handlungen, bei denen einfach nicht klar ist, wie sie aus der Perspektive der Autonomie moralisch zu bewerten sind. Damit ist die Möglichkeit gegeben, dass zwei Sprecherinnen, die einen Begriff sprachlich korrekt verwenden, da sie die Anwendungsbedingungen beachten, zu unterschiedlichen Bewertungen einer Handlung kommen, da sie die Anwendungsbedingungen in unterschiedlicher Weise interpretieren. Auf diese Weise kann ein *normativer Dissens* zwischen Sprecherinnen entstehen, die den Begriff jeweils korrekt anwenden.

### 1.2.2 Menschenwürde im normalen Sprachgebrauch

Mit der im letzten Abschnitt dargestellten Grundstruktur moralischer Begriffe können wir uns nun der Frage zuwenden, wie Anwendungsbedingungen und normativer Gehalt des Menschenwürdebegriffs (der im Weiteren auch als Menge der *Menschenwürdenormen* bezeichnet wird) dem alltäglichen Sprachgebrauch zu Folge aussehen.

Aus den bereits diskutierten Fallbeispielen wurde bereits deutlich, dass Aussagen, in denen der Menschenwürdebegriff verwendet wird, in der Regel die Funktion haben, Ereignisse oder Zustände *moralisch zu bewerten*. Darüberhinaus steht bereits aus terminologischen Gründen fest, dass von den bewerteten Ereignissen oder Zuständen immer *Menschen* betroffen sind, keine anderen Lebewesen oder Gegenstände: Es scheint nicht sinnvoll, von der Menschenwürde eines Frosches, eines Baumes oder eines Blumentopfs zu sprechen. Damit ist eine erste Annäherung an die entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen vollzogen: Nur Menschen kommt Menschenwürde zu, anderen Lebewesen oder

Gegenständen dagegen nicht.<sup>18</sup>

Anknüpfend an diese eher triviale Feststellung stellen sich zwei Fragen: *Ers-**tens* unterscheiden sich moralische Begriffe darin, welche Arten von Ereignissen oder Zuständen mit ihnen bewertet werden können. Für den Begriff der Autonomie kommen beispielsweise nur Handlungen in Frage, die die Selbstbestimmung einer Person betreffen, für den Begriff distributiver Gerechtigkeit nur Zustände, die Verteilungsfragen aufwerfen. Damit stellt sich zunächst die Frage, welche Sorte Ereignisse oder Zustände unter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff bewertet werden können und worauf sich der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs bezieht. *Zweitens* setzen Bewertungen immer einen Maßstab voraus, dem das, was bewertet wird, genügen soll. Bei moralischen Bewertungen ist dies nicht anders: Wird eine Handlung beispielsweise unter Rekurs auf den Autonomiebegriff bewertet, so wird sie am Standard der Selbstbestimmung einer Person gemessen, bei der Bewertung unter Rekurs auf den Begriff der distributiven Gerechtigkeit an bestimmten Verteilungsstandards. Die zweite Frage lautet damit, welcher Maßstab bei der Bewertung von Ereignissen oder Zuständen unter Rekurs auf die Menschenwürde herangezogen wird.

Einer neueren empirischen Studie von Nora Jacobson zum Alltagsverständnis von Menschenwürde zu Folge, die einige wichtige Anhaltspunkte bezüglich der verbreiteten Vorstellungen hinsichtlich der Bedeutung dieses Begriffs liefert, gibt es zu beiden Punkten klare vortheoretische Intuitionen:<sup>19</sup> Unter

---

<sup>18</sup>Was natürlich nicht impliziert, dass es keine moralischen Normen gibt, die unser Handeln gegenüber anderen Lebewesen oder Gegenständen beschränken.

<sup>19</sup>vgl. JACOBSON, NORA (2009): A taxonomy of dignity: a grounded theory study; in: BMC International Health and Human Rights, 9:3. Die begrifflichen Unterscheidungen, die Jacobson zu Grunde legt, basieren größtenteils auf einer Sichtung der Literatur zum Würdebegriff (einen detaillierten Überblick über die Verwendung des Menschenwürdebegriffs in der Fachliteratur findet sich in JACOBSON, NORA (2007): Dignity and health: A review; in: Social Science and Medicine, 64); die auf dieser Grundlage erarbeitete Typologie der Würdeformen wurde im Anschluss daran an Hand der Teilnehmerbefragungen empirisch bestätigt. Zum Vorgehen vgl. JACOBSON (2009): BMC International Health and Human Rights, S. 2

Rückgriff auf den Menschenwürdebegriff lassen sich potentiell alle menschlichen Handlungen bewerten, von denen andere Menschen betroffen sind, und eine solche Bewertung kann sowohl positiv (als Menschenwürde *fördernd*) als auch negativ (als Menschenwürde *verletzend*) ausfallen: „Every human interaction holds the potential to be a dignity encounter – an interaction in which dignity comes to the fore and may be either violated or promoted.“<sup>20</sup> Diese Bedingung ist noch nicht hinreichend, da es natürlich eine Menge von Handlungen gibt, von denen andere Menschen betroffen sind, die aber deren Menschenwürde nicht betreffen. Damit stellt sich die Frage, welche Eigenschaften eine Handlung besitzen muss, um relevant im Hinblick auf die Würde der von ihr betroffenen Menschen zu sein.

Die von Jacobson befragten Personen nennen hier eine Vielzahl möglicher Eigenschaften sowohl würdefördernder als auch würdeverletzender Handlungen oder Zustände. Diese werden auf Grund ihrer Bindung an menschliche Interaktionen in der Regel mit bestimmten sozialen Strukturen in Verbindung gebracht, in denen sie typischerweise auftreten: Während Anerkennungsverhältnisse, gleichberechtigte Beziehungen zwischen Personen oder Hilfsbereitschaft gegenüber Unterdrückten als paradigmatische Beispiele für Beförderungen der Menschenwürde angesehen werden, werden menschenwürdeverletzende Handlungen in der Regel mit Situationen in Verbindung gebracht, in denen eine Person einer anderen Person ausgeliefert und dementsprechend verletzlich ist, von anderen als bloßes Objekt behandelt und instrumentalisiert oder nicht als Individuum betrachtet und verachtet wird.<sup>21</sup> Typische Menschenwürdeverletzungen zeichnen sich damit nicht unbedingt durch die *Schwere* der Normverletzung aus, sondern durch die besondere *Qualität* der jeweiligen Handlungen, deren größter gemeinsamer Nenner es ist, dass mit

---

<sup>20</sup>JACOBSON (2009): BMC International Health and Human Rights, S. 3

<sup>21</sup>vgl. dazu die ausführliche Auflistung in JACOBSON (2009): BMC International Health and Human Rights, S. 4-7; zur zentralen Bedeutung sowohl des Unterschieds zwischen Schädigungen, die auf menschlichen Handlungen und solchen, die auf natürlichen Ursachen beruhen, als auch der Asymmetrie von Beziehungen für ein adäquates Verständnis von Menschenwürde vgl. MAIER, ANDREAS (2010): Torture: How Denying Moral Standing Violates Human Dignity; in: KAUFMANN (2010)

ihnen der moralische Stellenwert eines Menschen in sozialen Interaktionen in Frage gestellt wird. Das heisst erstens, dass es gravierende moralische Vergehen (wie beispielsweise Mord) gibt, die typischerweise nicht als Verletzungen der Menschenwürde angesehen werden und zweitens, dass im Vergleich dazu harmlos erscheinende Handlungen (wie vielleicht die systematische Mißachtung eines Menschen) durchaus dafür in Frage kommen.

Dem alltäglichen Sprachgebrauch zu Folge sind Handlungen, die den Menschenwürdenormen widersprechen und damit Verletzungen der Menschenwürde darstellen, niemals moralisch gerechtfertigt und unter allen Umständen verboten. Dem normativen Gehalt des Menschenwürdebegriffs (den Menschenwürdenormen) wird damit eine *ausnahmslose* Geltung unterstellt.<sup>22</sup> Dies markiert einen wichtigen Unterschied zum normativen Gehalt anderer moralischer Begriffe, der in der Regel Ausnahmen und Abwägungen zulässt; das Gebot, die Menschenwürde zu achten, gilt dem alltäglichen Sprachgebrauch nach dagegen *absolut*. Das bedeutet, dass eine Aussage wie „Diese Handlung ist eine Verletzung der Menschenwürde, aber sie ist moralisch erlaubt“ aus der Perspektive kompetenter Sprecherinnen einen begrifflichen Fehler darstellt.

Damit lassen sich auch die situationsbezogenen Anwendungsbedingungen des Menschenwürdebegriffs etwas präziser fassen: Nicht jedes Ereignis, sondern nur menschliche Handlungen und nicht jeder Zustand, sondern nur Zustände, die im Bereich menschlichen Handelns liegen, lassen sich unter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff, wie er im Alltag verwendet wird, bewerten. Menschenwürderelevante Ereignisse oder Zustände sind also grundsätzlich von Menschen verursacht oder durch Menschen zu beheben. Das hat zur Folge, dass beispielsweise eine Naturkatastrophe, von der Menschen betroffen sind, keine Verletzung der Menschenwürde sein kann, die Unterlassung der Hilfeleistung an die Betroffenen dagegen schon; der Verlust eines Fingernagels durch einen zufälligerweise herunterfallenden Stein nicht, das Herausreißen

---

<sup>22</sup>dies wird oft mit den Begriffen der 'Unveräußerlichkeit' oder der 'Unantastbarkeit' der Menschenwürde ausgedrückt

eines Fingernagels bei einer Folter sehr wohl. Gemeinsames Kennzeichen solcher Handlungen, für die es keine Rechtfertigung gibt, ist es, dass mit ihnen der moralische Stellenwert eines Menschen in Frage gestellt wird (dies kommt in den qualitativen Prädikaten 'mißachtend', 'instrumentalisierend' oder auch 'objektifizierend' zum Ausdruck).

Auch hinsichtlich der Frage, welcher *Standard* zur Bewertung solcher Fälle herangezogen wird, haben die von Jacobson Befragten vorthoretische Intuitionen: Formulierungen wie „dignity is not a commodity...it is inherent in everyone...every person has to be valued being a person“ oder „it's just something that should be there regardless of who you are or where you are[.]“<sup>23</sup> variieren teilweise zwar stark, drücken im Grunde genommen aber den selben Gedanken aus, nämlich dass der Maßstab, der zur Bewertung von würderelevanten Situationen herangezogen wird, der *moralische Wert* ist, den Menschen als menschliche Wesen, also allein auf Grund ihres Mensch-Seins, besitzen. Damit geht der Alltagssprachgebrauch davon aus, dass es sich bei der menschlichen Würde um den inneren, von äußeren Gegebenheiten unabhängigen moralischen Wert von Menschen handelt.<sup>24</sup>

Von dieser *moralischen* Würdeauffassung unterscheiden die in der Studie Befragten eine zweite Form der Würde, die gängigerweise als *soziale* Würde bezeichnet wird<sup>25</sup> und unter der gängigerweise die Art von Würde verstanden wird, die den sozialen Status einer Person bezeichnet. Da eine klare Unterscheidung dieser beiden Würdeformen im Folgenden wichtig sein wird und es auch in der Alltagssprache gelegentlich zu ihrer Vermischung kommt, wird der Begriff sozialer Würde im nächsten Abschnitt kurz dargestellt und entsprechend vom Begriff moralischer Würde abgegrenzt.

---

<sup>23</sup> JACOBSON (2009): BMC International Health and Human Rights, S. 3

<sup>24</sup> diese Idee findet sich in der Literatur zum Menschenwürdebegriff in den verschiedensten Formulierungen wieder, wenn zum Beispiel vom 'inhärenten Wert des Menschen' oder ähnlichem die Rede ist.

<sup>25</sup> JACOBSON (2009): BMC International Health and Human Rights, S. 3

### 1.2.3 Soziale Würde

Eine der frühesten Verwendungen des Begriffs sozialer Würde (und des Würdebegriffs überhaupt) findet sich im antiken Rom, wo dieser in Form der 'dignitas' zunächst zur Auszeichnung des gehobenen gesellschaftlichen Rangs einer Person gebraucht wird. Der mit der Würde verbundene soziale Status basiert dabei im Wesentlichen auf den Verdiensten einer Person um das Gemeinwesen und damit auf einer politischen Leistung, ist damit aber auch indirekt mit der Ausübung amtlicher Funktionen oder der Zugehörigkeit zum Adel verknüpft.<sup>26</sup> Die wichtigsten Definitionen sozialer Würde finden sich bei Cicero, der davon spricht, dass die Würde einer Person das Kennzeichen ihrer Stellung und Geltung in der Öffentlichkeit sei<sup>27</sup> oder später auch bei Hobbes, der diese unter dem Begriff der 'öffentlichen Würde' so fasst:<sup>28</sup>

Der öffentliche Wert eines Menschen, nämlich der Wert, der ihm vom Staat beigemessen wird, wird gewöhnlich *Würde* genannt. Unter dieser Wertschätzung durch den Staat werden obrigkeitliche und richterliche Ämter, öffentliche Stellungen oder Bezeichnungen und Titel verstanden, die zur Auszeichnung eines solchen Wertes eingeführt worden sind.

Dieses Verständnis von Würde, das also allein auf dem sozialen Status eines Menschen basiert, bleibt nicht auf das alte Rom beschränkt, sondern findet auch in den darauf folgenden, insbesondere ständisch orientierten Gesellschaftsformen und damit vor allem auch im Mittelalter Verwendung.<sup>29</sup> Wichtig

---

<sup>26</sup>vgl. PÖSCHL, VIKTOR (1997): Eintrag 'Würde' Teil 1; in: BRUNNER, OTTO ET AL. (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 7; Klett Cotta: Stuttgart

<sup>27</sup>vgl. CICERO, MARCUS TULLIUS (1908): De Inventione (Liber Secundus); Teubner: Leipzig, S. 166

<sup>28</sup>HOBBS, THOMAS (1651/1984): Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (Übers. Walter Euchner); Suhrkamp: Frankfurt/Main, S. 68

<sup>29</sup>zum Beispiel im Konzept der Königswürde, vgl. dazu KANTOROWICZ, ERNST H. (1957/1997): The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology; Princeton University Press: Princeton, NJ



dabei ist, dass dieses Würdekonzept, auch wenn es die Urform unseres heutigen Begriffs der Menschenwürde darstellt, mit diesem noch nicht besonders viel gemeinsam hat: Da sozialer Status eine *differenzierende* und *graduierbare* Eigenschaft von Personen ist, kann hier von einer allgemeinen menschlichen Würde überhaupt noch nicht die Rede sein. Ein Sklave in der römischen Republik hat offensichtlich nicht den gleichen sozialen Rang wie der Zensor, der Bauer im Mittelalter nicht denselben wie der König. Insofern besitzen die beiden jeweils erstgenannten auch weniger (wenn überhaupt) Würde als die jeweils letztgenannten.

Würde verstanden als *soziale Würde* besitzt eine Person also nur dann, wenn sie innerhalb eines bestimmten soziokulturellen Kontexts (wie der Römischen Republik oder der mittelalterlichen Ständegesellschaft) eine bestimmte, faktisch wertgeschätzte, soziale Rolle spielt (wie eben die des Zensors oder die des Königs) und ihr darum Würde zuerkannt wird.<sup>30</sup> Damit beruht die soziale Würde allein auf gesellschaftlichen Konventionen und die Bedingungen ihrer Zuschreibung hängen von den jeweiligen Traditionen und Gebräuchen einer Gesellschaft ab.<sup>31</sup>

Auf Grund ihrer Zuschreibungsabhängigkeit kann soziale Würde unter bestimmten Bedingungen auch wieder *verloren* gehen oder *aberkannt* werden. Neben der Möglichkeit das jeweilige Amt und damit die mit diesem einhergehende Würde zu verlieren, kann sich auch der soziokulturelle Rahmen und die in ihm geltenden konventionellen Normen in einer Weise ändern, mit der der Verlust der Wertschätzung für bestimmte soziale Rollen einhergeht.

---

<sup>30</sup>dieser Würdebegriff gehört damit zur Begriffsfamilie der sozialen Wertbegriffe, mit denen das gesellschaftliche Ansehen einer Person beschrieben wird; vgl. dazu PÖSCHL (1997), S. 638

<sup>31</sup>JACOBSON (2009): BMC International Health and Human Rights, S. 3: „Expectations for what [social] dignity should be and perceptions of when it is present or absent depend upon the mores and traditions of a particular community or society.“

Die Idee sozialer Würde hat sich bis heute erhalten und findet sich nun in zwei verschiedenen Formen: Zum einen in der immer noch gebräuchlichen Rede von 'Würdenträgern' (wie Richterinnen, Priestern oder dem Bundespräsidenten), denen auf Grund der Ausübung faktisch besonders wertgeschätzter öffentlicher Funktionen Würde zugeschrieben wird.<sup>32</sup> Diese Form ist direkt auf die dargestellte differenzierende Verwendungsweise des sozialen Würdekonzepts zurückzuführen. Zum anderen aber in einer allgemeineren Form, in der Würde nicht an bestimmte Funktionen gebunden ist, sondern als Bezeichnung für die gesellschaftliche Wertschätzung dient, die *jedem* Mitglied einer bestimmten Gemeinschaft zukommt. Mit dem letzterem Bedeutungselement des Begriffs sozialer Würde löst damit der Gedanke sozialer Gleichheit das ständische Denken ab.<sup>33</sup>

Im heutigen Sprachgebrauch erfüllt der soziale Würdebegriff damit zwei verschiedene Funktionen: *Erstens* wird mit der Rede von der sozialen Würde einer Person ausgedrückt, dass diese einen bestimmten sozialen Status besitzt und dementsprechend behandelt werden sollte. Die Achtung der sozialen Würde einer Person kann sich dabei einerseits in einem positiven Selbstverhältnis ausdrücken, das insbesondere von Selbstwertschätzung und einer positiven Einstellung sich selbst gegenüber gekennzeichnet ist; andererseits in der Art und Weise, wie andere mit einer Person als Mitglied einer gemeinsamen Sozialität umgehen.<sup>34</sup> Damit scheint eine Verbindung zwischen sozialer und moralischer Würde zu bestehen, denn wenn *moralische* Würde typischerweise in menschlichen Interaktionen verletzt wird, dann ist es möglich, den moralischen Stellenwert einer Person durch eine Verletzung ihrer *sozialen* Würde in Frage

---

<sup>32</sup>dass es auf die *faktische* Wertschätzung und nicht auf die *Schätzungswürdigkeit* ankommt, zeigt die Tatsache, dass der Bundespräsident im Zweifelsfall für die Gesellschaft verzichtbarer wäre, als beispielsweise das Pflegepersonal in Krankenhäusern. Eine 'Würde der Krankenschwester' gibt es trotzdem nicht.

<sup>33</sup>zur gesellschaftlichen Signifikanz dieses Wandels, allerdings diskutiert an Hand der Begriffe 'Ehre' und 'Würde', vgl. BERGER, PETER (1970): On the obsolescence of the concept of honor; in: European Journal of Sociology, 11

<sup>34</sup>zu beidem vgl. JACOBSON (2009): BMC International Health and Human Rights, S. 3; Jacobson bezeichnet die erste Form sozialer Würde als 'dignity-of-self', die zweite als 'dignity-in-relation'.

zu stellen und zu mißachten.<sup>35</sup>

Explizite Standards für die Achtung sozialer Würde gibt es im Bezug auf den Umgang mit Amtsträgern wie beispielsweise Richtern: Die Tatsache, dass eine Person Richterin ist und ihr damit die Richterwürde zukommt, gibt anderen Personen einen Grund, sie als Würdenträgerin achtungsvoll zu behandeln – wobei die dafür angemessene Art, wie jede Form sozialer Würde, auf gesellschaftlichen Konventionen beruht.<sup>36</sup> Wie genau die Achtung für das Amt eines Richters ausgedrückt wird, zum Beispiel indem man sich erhebt, wenn dieser den Gerichtsaal betritt, hängt ganz davon ab, welche konventionellen Normen jeweils gelten.<sup>37</sup>

*Zweitens* wird mit der sozialen Würde auch auf Standards verwiesen, denen das Subjekt, dem Würde zugeschrieben wird, selbst genügen muss. So sollen sich auch die Träger sozialer Würde in einer bestimmten Weise zu verhalten, sich beispielsweise ruhig und gemessen bewegen oder bestimmte Kleidung wie eine Robe oder Soutane tragen. Beispiele dafür sind Wendungen wie 'würdevollem Benehmen' oder die Rede davon, dass ein bestimmtes Verhalten 'unter der Würde' einer Person ist, die sowohl im Bezug auf bestimmte Würdenträger als auch für Personen im Allgemeinen verwendet werden. Letzteres, das von Personen auf Grund ihrer sozialen Würde geforderte Verhalten, wird

---

<sup>35</sup>ähnlich auch die von Jacobson befragten Personen, die davon ausgehen, dass die Achtung der sozialen Würde eines Menschen eine Anerkennung seiner Menschenwürde darstellt; vgl. JACOBSON (2009): BMC International Health and Human Rights, S. 3

<sup>36</sup>„Die unantastbare Würde des Richterstandes, der gesicherte Respekt vor dem, was er ist und was er schafft, und dem entsprechend das hohe und stolze Selbstgefühl seiner für das Gedeihen des Ganzen grundlegenden Bedeutung erwächst dem Richterstande nur auf geschichtlicher Basis bei den edelsten Völkern und ist das am sorgfältigsten vor aller Befleckung zu hütende Kleinod des Volkes. Die Würde des Richters steht der Majestät des Herrschers am nächsten[.]“, LASSON, ADOLF (1882/1967): System der Rechtsphilosophie; De Gruyter, S. 691

<sup>37</sup>für ein konkreteres Beispiel, das den Zusammenhang zwischen Richterwürde und richterlicher Unabhängigkeit vom Einfluss staatlicher Herrschaft aufzeigt, vgl. HOFFMANN, HASSO (2000): Das Recht des Rechts und das Recht der Herrschaft; in: WILLOWEIT, DIETMAR (Hrsg.): Die Begründung des Rechts als historisches Problem; Oldenbourg; München, S. 249

gelegentlich auch als Ausdruck der Selbstkontrolle von Personen expliziert.<sup>38</sup> Die Tatsache, dass eine Person soziale Würde besitzt, stellt also auch für die Person selbst einen Grund dar, sich gemäß eines bestimmten Maßstabs zu verhalten.<sup>39</sup>

Fassen wir diese Überlegungen zusammen: Soziale Würde kommt einer Person nur dann zu, wenn ihr diese innerhalb eines gesellschaftlichen Kontexts zugeschrieben und sie als Trägerin von Würde anerkannt wird. Dass einer Person soziale Würde zukommt, drückt nicht nur einen Sachverhalt aus, sondern hat in normativer Hinsicht Konsequenzen: Zum einen sollen andere Personen die Trägerin von Würde gemäß bestimmter gesellschaftlicher Standards behandeln, zum anderen muss sie sich selbst gemäß bestimmter gesellschaftlicher Standards verhalten (und kann für ein Fehlverhalten entsprechend kritisiert werden). Sowohl die Frage, ob einer Person soziale Würde zukommt, als auch, wie sie behandelt werden soll, wird also unter Rekurs auf kontingente soziale Bedingungen und gesellschaftliche Konventionen beantwortet. Insofern lässt sich ein Teil der im bisherigen Verlauf angesprochenen Beispiele für die Verwendung des Würdebegriffs dem Bereich sozialer Würde zuordnen: Ob beispielsweise Tote tatsächlich bestattet werden müssen oder ob es auch andere zulässige Formen des Umgangs mit ihnen gibt, hängt vollständig vom soziokulturellen Kontext ab und ist somit ein klarer Fall sozialer Würde.<sup>40</sup>

Die soziale Form der Würde unterscheidet sich damit in drei zentralen Punkten von der moralischen oder menschlichen Würde: Erstens ist soziale Würde von sozialer Zuschreibung abhängig und damit eine *kontingente* Ei-

---

<sup>38</sup>vgl. dazu MEYER, MICHAEL J. (1989): Dignity, Rights, and Self-Control; in: Ethics, Vol. 99, No. 3, 99(3) und KOLNAI, AUREL (1995): Dignity; in: DILLON, ROBIN S. (Hrsg.): Dignity, character, and self-respect; Routledge: New York

<sup>39</sup>Spaemann scheint damit den moralischen Begriff Würde mit dem hier diskutierten Begriff sozialer Würde zu verwechseln, wenn er davon spricht, dass man sich als Träger von Menschenwürde nicht echauffieren oder auf den Zug rennen sollte, vgl. SPAEMANN (1987), S. 300

<sup>40</sup>zur kulturellen Varianz von Totenriten vgl. ASSMANN, JAN/ROLF TRAUZETTEL (Hrsg.) (2002): Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie; Karl Alber: Freiburg

genschaft ihrer Träger, die erworben und auch wieder verloren werden kann; zweitens erlaubt soziale Würde Abstufungen und ist damit *graduierbar*; daraus folgt, drittens, dass soziale Würde ein differenzierendes Merkmal von Menschen ist, mit dem *Ungleichheiten* betont werden.

Sowohl aus dem Alltagsverständnis des Menschenwürdebegriffs, als auch in der Abgrenzung zu Formen sozialer Würde ergibt sich damit ein einigermaßen klares Bild davon, was wir meinen, wenn wir von menschlicher Würde und ihrer Verletzung sprechen. Das scheint nun auf den ersten Blick gegen den Leerformel-Einwand zu sprechen: Ein Begriff, der klare Anwendungsbedingungen hat, ist keineswegs leer und beliebig verwendbar. Trotzdem hat die Skeptikerin gute Gründe, an ihrer Kritik festzuhalten; warum, wird im nächsten Abschnitt gezeigt.

### 1.3 Die Begründbarkeit sich widersprechender Urteile

Mit den aus dem alltäglichen Sprachgebrauch gewonnenen Anwendungsbedingungen scheint dem Leerformel-Einwand in seiner einfachsten Fassung – der zu Folge der Menschenwürdebegriff 'leer' ist – die Grundlage entzogen zu sein. Wie gezeigt wurde, kommt Menschenwürde dem üblichen Verständnis zu Folge nämlich nur Menschen auf Grund ihres Mensch-Seins zu (dies wurde als entitätsbezogene Anwendungsbedingung bezeichnet) und kann nur zur Bewertung von Ereignissen und Zuständen verwendet werden, die sich im Bereich menschlichen Handelns befinden (dies ist die handlungsbezogene Anwendungsbedingung). Bei genauerem Hinsehen erweist sich der Verweis auf den Alltagsbegriff aber als ungenügend und problematisch.

In verschiedenen Diskursen, in denen der Menschenwürdebegriff zur Klärung moralischer Fragen verwendet werden soll, treten Fälle auf, in denen sowohl Befürworter als auch Gegner einer bestimmten Position ihre Argumentation gleichermaßen auf dem Menschenwürdebegriff aufbauen. Damit lassen sich

unter Rekurs auf die menschliche Würde offensichtlich miteinander unvereinbare Behauptungen begründen. Sollte der Menschenwürdebegriff aber die Begründung widersprüchlicher Urteile zulassen, dann wäre er in praktischer Hinsicht nutzlos und der Leerformel-Einwand bestätigt. Das wiederum würde bedeuten, dass der skeptischen Forderung nach der Aufgabe des Menschenwürdebegriffs nichts entgegenzusetzen wäre und ein auf vernünftige Einigung ausgelegter moralischer Diskurs besser ohne diesen auskäme. Damit stellt die Begründbarkeit sich widersprechender Urteile, die im folgenden an Hand zweier Beispiele genauer untersucht wird, ein zentrales Problem für den Menschenwürdebegriff dar.

### **1.3.1 Beispiel 1: Embryonale Stammzellforschung**

In der Auseinandersetzung um die moralische<sup>41</sup> Erlaubtheit embryonaler Stammzellforschung (ESF) finden sich häufig Argumente, die auf den Menschenwürdebegriff zurückgreifen. Der zentrale Streitpunkt ist die Frage, ob im Zuge bestimmter Forschungsvorhaben, von denen man sich langfristig die Heilung verschiedener Krankheiten erhofft, menschliche Embryonen benutzt und letzten Endes auch 'verbraucht' bzw. vernichtet werden dürfen. Vertreter konservativer Positionen gehen in der Regel davon aus, dass menschliche Embryonen Menschen sind und diesen damit auch Menschenwürde zukommt. Träger von Menschenwürde, so die weitere Annahme, besitzen ein Lebensrecht und dürfen daher nicht im Zuge der Forschung benutzt und vernichtet werden. Das heisst, dass die embryonale Stammzellforschung dieser Position zu Folge moralisch verboten ist (und rechtlich verboten werden sollte), weil sie eine Verletzung der Menschenwürde der verwendeten Embryonen darstellt. Das Argument der ESF-Gegner sieht dann zusammengefasst so aus:

[ESF1]

---

<sup>41</sup>Parallel dazu gibt es auch eine differenzierte Debatte im juristischen Kontext, vgl. z.B. MERKEL, REINHARD (2002): Forschungsobjekt Embryo; dtv: München; die entsprechende gesetzliche Regelung findet sich im Embryonenschutzgesetz, vgl. ESchG §8 (1)

- (P1) (Allen und nur) Menschen kommt Menschenwürde zu
- (P2) Träger von Menschenwürde besitzen ein Lebensrecht
- (P3) Embryonen sind Menschen im für Menschenwürde relevanten Sinn (da sie zur menschlichen Spezies gehören)
- (P4) Embryonen kommt Menschenwürde zu, und sie besitzen daher ein Recht auf Leben (aus P1, P2, P3)
- (P5) Im Zuge der ESF werden Embryonen vernichtet
- (K) ESF verletzt die Menschenwürde von Embryonen (und ist daher moralisch verboten) (aus P4, P5)

Da der Vorwurf, eine bestimmte Praktik stelle eine Menschenwürdeverletzung dar, gravierend ist, sehen sich die Befürworter verbrauchender Embryonenforschung gezwungen, diesen zu entkräften. Das folgende, in der Debatte durchaus typische, Argument von Julian Nida-Rümelin stellt einen solchen Versuch dar, der sich auf eine Widerlegung von ESF1 beschränkt (und damit für sich genommen noch nicht zeigt, dass die verbrauchende Embryonenforschung moralisch erlaubt ist, denn es könnte durchaus auch andere Gründe geben, aus denen diese moralisch verboten ist):<sup>42</sup>

Die Kritiker stützen sich vor allem auf ein Argument: Das Klonen menschlicher Embryonen sei mit der Menschenwürde unvereinbar. Auch Embryonen seien schon menschliche Wesen und stehen daher unter einem besonderen Schutz. Richtig an diesem Argument ist, dass jeder einzelne Embryo die vollständige genetische Ausstattung eines menschlichen Individuums hat und dass er unter günstigen Bedingungen zu einem menschlichen Individuum heranwachsen würde. Liegt es daher nicht auf der Hand, dass das Klonen

---

<sup>42</sup>NIDA-RÜMELIN, JULIAN (2002): Ethische Essays; Suhrkamp: Frankfurt/Main, S. 406-407

eines Embryos die Menschenwürde beschädigt? Die Antwort ist für mich: zweifellos nein.[...]

Die Achtung der Menschenwürde ist dort angebracht, wo die Voraussetzungen erfüllt sind, dass ein menschliches Wesen entwürdigt werde, ihm seine Selbstachtung genommen werden kann. Daher lässt sich das Kriterium der Menschenwürde nicht auf Embryonen ausweiten. Die Selbstachtung eines menschlichen Embryos lässt sich nicht beschädigen.

Nida-Rümelins Argument gegen ESF1 lässt sich so rekonstruieren:

**[ESF2]**

- (P1) (Allen und nur) Menschen kommt Menschenwürde zu
- (P2) Träger von Menschenwürde besitzen ein Recht auf Leben
- (P3) Embryonen sind keine Menschen im für Menschenwürde relevanten Sinn (da sie keine Selbstachtung besitzen)
- (P4) Embryonen kommt keine Menschenwürde zu (aus P1,P2, P3)
- (K) ESF kann keine Verletzung der Menschenwürde von Embryonen darstellen (da sie keine besitzen) (aus P4)

Was beim Vergleich beider Argumente zunächst auffällt, ist die Einigkeit bezüglich einer Reihe wichtiger Prämissen: Weder Befürworter noch Gegner der ESF bestreiten, dass Menschen Menschenwürde zukommt, noch, dass Träger von Menschenwürde ein Recht auf Leben besitzen und daher nicht in der verbrauchenden Forschung eingesetzt werden dürfen. Hinsichtlich der Anwendungsbedingungen und des normativen Gehalts des Menschenwürdebegriffs unterscheiden sich die beiden Positionen also nicht.

Strittig ist dagegen, ob Embryonen Menschen in dem für Menschenwürde relevanten Sinn sind (P3): Die Gegner verstehen unter 'Mensch-Sein' die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies und können, da menschliche Embryonen



klarerweise zu dieser gehören, Embryonen als Träger von Menschenwürde auffassen. Die Befürworter bestreiten zwar nicht, dass Embryonen zur menschlichen Spezies gehören, gehen aber davon aus, dass nur diejenigen Angehörigen der menschlichen Spezies Menschen im für Menschenwürde relevanten Sinn sind, die über die Fähigkeit zur Selbstachtung verfügen. Da Embryonen diese Fähigkeit klarerweise nicht besitzen, kommt ihnen nach Auffassung der ESF-Befürworter auch keine Menschenwürde zu.

Wenn man die Frage der moralischen Erlaubtheit der Embryonenforschung unter Rückgriff auf den Menschenwürdebegriff diskutiert, dann ergibt sich also die seltsame Situation, dass sich alle Beteiligten darauf einigen können, was man mit Menschen nicht tun darf, weil sie Menschenwürde besitzen, aber offenbar nicht darüber, *wem Menschenwürde zukommt*. Der Menschenwürdebegriff scheint es also durchaus zuzulassen, dass die Frage, was genau ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist, je nach Argumentationsziel in unterschiedlicher Weise beantwortet wird. Der skeptische Vorwurf, der Menschenwürdebegriff sei nur eine leere Hülse, die nun von Befürwortern und Gegnern der ESF jeweils mit dem Gehalt aufgefüllt wird, den sie zur Stützung ihrer Positionen benötigen, gewinnt damit an Plausibilität. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir ein weiteres Fallbeispiel betrachten.

### 1.3.2 Beispiel 2: Selbstbestimmtes Sterben

Ähnlich wie in der Diskussion um die verbrauchende Stammzellforschung wird der Menschenwürdebegriff auch in der Debatte um das selbstbestimmte Sterben häufig von Vertretern entgegengesetzter Positionen benutzt. Die zentrale Frage, die hier diskutiert wird, ist die nach der moralischen Bewertung selbstbestimmter Entscheidungen zum Suizid. Die Befürworter selbstbestimmten Sterbens gehen davon aus, dass es die Achtung vor der Würde eines Men-

schen gebietet, dessen Entschluss zum Sterben zu akzeptieren<sup>43</sup>, während die Gegner der Meinung sind, dass sich unter Rückgriff auf den Menschenwürdebegriff ein generelles Suizid-Verbot begründen lässt. Betrachten wir das folgende Fallbeispiel:<sup>44</sup>

Bei Paul wird Alzheimer-Demenz im Anfangsstadium diagnostiziert. Da es für diese Erkrankung keine wirksame Therapie gibt, bedeutet dies, dass Paul in absehbarer Zeit nicht mehr zu einem selbstbestimmten Leben fähig und vollständig auf Pflege angewiesen sein wird. Für Paul ist die Vorstellung, dass er sich immer weniger unter Kontrolle haben wird, so erschreckend, dass er sich entscheidet, selbstbestimmt zu sterben, bevor die Demenz diesen Schritt unmöglich machen wird. Da Paul an Herzrhythmusstörungen leidet und als ehemaliger Apotheker weiß, dass seine Herzmedikamente in Überdosis tödlich sind, verfügt er auch über die dazu notwendigen Mittel. Darf<sup>45</sup> Paul Suizid begehen, um einem Leben in geistiger Umnachtung entgehen zu können? Oder sollte Paul seine Erkrankung akzeptieren und ertragen, bis er eines 'natürlichen Todes' stirbt?

Die Befürworter selbstbestimmten Sterbens vertreten nun die Position<sup>46</sup>, dass es die Achtung vor Pauls Menschenwürde gebietet, seine Entscheidung zu respektieren, wie auch immer diese ausfällt: da Paul noch in der Lage ist,

---

<sup>43</sup>zumindest dann, wenn dieser unter bestimmten Bedingungen zu Stande gekommen ist, d.h. bei klarem Verstand und im vollen Bewußtsein der Tragweite; hier gelten also die üblichen Bedingungen der informierten Zustimmung.

<sup>44</sup>in ähnlicher Form dargestellt in SCHULMAN, ADAM (2008): *Bioethics and the Question of Human Dignity*; in: PELLEGRINO, EDMUND ET.AL. (Hrsg.) (2008): *Human Dignity and Bioethics*; President's Council on Bioethics, S. 4

<sup>45</sup>hier verstanden als moralisches 'Dürfen'; die Frage nach der rechtlichen Erlaubtheit wird hier und im weiteren ignoriert.

<sup>46</sup>so heißt es z.B. im Flugblatt 'Selbstbestimmung im Leben und im Sterben' (2.Aufl.) der Schweizer Sterbehilfeorganisation EXIT, dass „jede lebensverlängernde ärztliche Behandlung gegen den Willen des Betroffenen als Missachtung eines autonom getroffenen Entscheids und damit als Verstoss gegen die Menschenwürde [betrachtet wird].“

eigenständig zu wählen was er tun möchte und die Achtung der menschlichen Würde sich in der Achtung selbstbestimmter Entscheidungen ausdrückt, ist diese Wahl zu akzeptieren – unabhängig davon, für was sich Paul entscheidet.<sup>47</sup> Unter Rekurs auf die Menschenwürde lässt sich also das folgende Argument für die moralische Erlaubnis von Pauls Suizid formulieren:

[SS1]

- (P1) (Allen und nur) Menschen kommt Menschenwürde zu
- (P2) Paul ist ein Mensch und damit Träger von Menschenwürde
- (P3) Der Respekt vor der Menschenwürde gebietet es, autonom getroffene Entscheidungen, die Träger von Menschenwürde treffen, zu respektieren
- (K) Aus Respekt vor Pauls Menschenwürde darf in seine Entscheidung zum Suizid nicht eingegriffen werden

Die Suizid-Gegner kommen dagegen zu einer vollständig anderen moralischen Bewertung der Situation: Da der Menschenwürdebegriff angibt, wie man mit Menschen umgehen darf, gibt der Menschenwürdebegriff auch an, wie Menschen *mit sich selbst* umgehen dürfen. Geht man von der zusätzlichen Annahme aus, dass die Beendigung des eigenen Lebens eine Würdeverletzung darstellt, dann ist die autonome Entscheidung zum Suizid moralisch falsch.<sup>48</sup> Damit schränkt die menschliche Würde den Handlungsspielraum von Menschen in moralischer Hinsicht ein: Dass Paul sich autonom zum Suizid entschlossen hat, stellt keinen Grund dar, seine Entscheidung auch zu respektieren, denn durch einen Suizid würde Paul seine eigene Menschenwürde verletzen. Paul ist es also moralisch verboten, Suizid begehen, da dies eine Verletzung seiner Menschenwürde darstellen würde. Dieses Argument lässt sich

---

<sup>47</sup>Die im Kontext der aktiven Sterbehilfe wichtige Frage, ob dies auch beinhaltet, dass Paul bei der Durchführung Anspruch auf Unterstützung Dritter hat, wird hier ausgeklammert.

<sup>48</sup>ein (Kantianisches) Argument für diese Position findet sich z.B. bei David Velleman, vgl. VELLEMAN, J. DAVID (1999): A Right of Self-Termination? in: Ethics, 109 (3)

so rekonstruieren:

[SS2]

- (P1) (Allen und nur) Menschen kommt Menschenwürde zu.
- (P2) Paul ist ein Mensch und damit Träger von Menschenwürde.
- (P3) Träger von Menschenwürde dürfen ihre eigene Würde nicht verletzen.
- (P4) Die Beendigung des eigenen Lebens stellt eine Würdeverletzung dar.
- (K) Aus Respekt vor seiner Menschenwürde darf Paul sich selbst als Träger von Menschenwürde nicht töten.

Betrachten wir auch hier zunächst wieder die Gemeinsamkeiten beider Positionen. Sowohl Befürworter als auch Gegner gehen davon aus, dass alle Menschen Menschenwürde besitzen (P1) und stellen ebenfalls nicht in Frage, dass Paul ein Mensch ist und ihm dementsprechend auch Menschenwürde zukommt (P2). Umstritten ist dagegen, *was in moralischer Hinsicht daraus folgt, dass Paul ein Mensch ist* und Menschenwürde besitzt: Die Befürworter aktiver Sterbehilfe gehen davon aus, dass es die Achtung vor der Menschenwürde erfordert, selbstbestimmt getroffene Entscheidungen – und damit auch den selbstbestimmten Wunsch zu sterben – zu respektieren. Die Gegner glauben dagegen, dass sich unter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff Einschränkungen der Selbstverfügung von Menschen begründen lassen und damit nicht nur Rechte gegenüber anderen (wie zum Beispiel das Recht, nicht getötet zu werden), sondern auch Pflichten gegenüber sich selbst (wie zum Beispiel die Pflicht, sich nicht selbst zu töten) enthält.

Diese Differenz bezüglich der normativen Frage, wie man mit Menschen umgehen darf (also bezüglich des normativen Gehalts des Menschenwürdebegriffs), ist auch hier wieder zurückzuführen auf eine Differenz bezüglich der Frage, was genau ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist (die entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen). Während für die Befürworter die freie Selbstbestimmung die entscheidende, würdekonstitutive Eigenschaft von Menschen ist, muss es im Fall der Gegner etwas ganz anderes sein

– nämlich etwas, mit dem die freie Selbstbestimmung von Menschen eingeschränkt werden kann. Auch in diesem Fall gilt damit, dass sowohl die Gegner als auch die Befürworterinnen den Menschenwürdebegriff sprachlich korrekt verwenden, aber auf Grund einer unterschiedlichen Auffassung im Hinblick auf die Frage, was 'Mensch-Sein' im für Menschenwürde relevanten Sinn bedeutet, zu unterschiedlichen Beurteilungen derselben Situation kommen.

## 1.4 Strategien gegen den Leerformel-Einwand

Die in den letzten Abschnitten diskutierten Beispiele zeigen, dass die Skeptikerin auch angesichts der im Alltagsbegriff enthaltenen Kriterien am Leerformel-Einwand festhalten kann: Zwar mag es stimmen, dass die Anwendung des Menschenwürdebegriffs bestimmten Bedingungen unterliegt; diese sind aber so vage und unspezifisch, dass sie jeder so auslegen kann, wie er möchte. Insbesondere der Begriff des Mensch-Seins, der in den entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen enthalten ist, scheint in diesem Sinn problematisch zu sein. Der skeptische Leerformel-Einwand in seiner revidierten Form besagt damit, dass der Menschenwürdebegriff auf Grund der beliebigen Interpretierbarkeit der Anwendungsbedingungen beliebig einsetzbar ist und ideologisch instrumentalisiert werden kann.

Allerdings ist diese Deutung der Möglichkeit der Begründung sich widersprechender Urteile keineswegs zwingend. Dies zeigt die Tatsache, dass es weitere Erklärungen der beiden Beobachtungen gibt, die mindestens ebenso plausibel sind wie der Leerformel-Einwand: Erstens könnte es sein, dass moralische Urteile, die unter Rückgriff auf den Menschenwürdebegriff gefällt werden, keinen Anspruch auf objektive Geltung erheben und die Möglichkeit der Begründung sich widersprechender Urteile damit unproblematisch ist. Nennen wir dies die *subjektivistische Auffassung* von Menschenwürde. Zweitens könnte es sein, dass der Ausdruck 'Menschenwürde' mehrdeutig ist und sich die jeweiligen Urteile nur scheinbar widersprechen. Nennen wir dies die *These der Ambiguität des Menschenwürdebegriffs*. Sollte diese richtig sein, wäre dem

Leerformel-Einwand zumindest eine wichtige Grundlage entzogen. Und drittens könnte die Möglichkeit der Begründung widersprüchlicher Urteile darauf zurückzuführen sein, dass der Menschenwürdebegriff, wie er üblicherweise verwendet wird, zwar vage und unpräzise ist, aber klarer gefasst werden kann. Hat man dies getan, so die Idee, dann lassen sich nur noch eindeutige moralische Urteile unter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff begründen. Nennen wir dies die *These der begrifflichen Unschärfe*.

In den folgenden Abschnitten werden diese drei Alternativen zum Leerformel-Einwand einer genauen Prüfung unterzogen.

### 1.4.1 Subjektivismus

Eine Art, den Leerformel-Einwand trotz der Begründbarkeit sich widersprechender Urteile zurückzuweisen besteht darin, die These zu vertreten, dass mit Aussagen, in denen der Menschenwürdebegriff verwendet wird, nur ein Anspruch auf subjektive Wahrhaftigkeit, nicht auf allgemeine Geltung erhoben wird.<sup>49</sup> Was bedeutet das genau? Zunächst ist klar, dass auch subjektivistische Auffassungen des Menschenwürdebegriffs dessen alltagssprachliche Anwendungsbedingungen beachten müssen um überhaupt eine Konzeption menschlicher Würde darzustellen. Auch Subjektivisten zu Folge kann der Menschenwürdebegriff damit nur zur Bewertung von Handlungen eingesetzt werden, die hinsichtlich des Mensch-Seins der von ihnen Betroffenen für ge- oder verboten gehalten werden. Sie gehen allerdings davon aus, dass es bezüglich der Fragen, was genau ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist und welche Handlungen unter Rekurs auf die Menschenwürde ge-

---

<sup>49</sup>zu dieser Unterscheidung vgl. HABERMAS, JÜRGEN (1984): Wahrheitstheorien; in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns stw: Frankfurt/Main

oder verboten sind, keine objektiv begründbaren Kriterien gibt.<sup>50</sup>

Sollte dies richtig sein, dann besäßen moralische Beurteilungen unter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff ungefähr denselben Status wie beispielsweise ästhetische Urteile: Wenn Sprecherin 1 urteilt, die Mona Lisa sei das schönste Gemälde, dann kann sie ihre Meinung im Idealfall näher erläutern und vielleicht auch begründen; da es sich hierbei aber um ein Geschmacksurteil handelt, werden mit solchen Äußerungen nur sprecherrelative Präferenzen ausgedrückt, die ohne Anspruch auf universelle Geltung auftreten.<sup>51</sup> Wenn also eine Sprecherin 2 meint, das Urteil von Sprecherin 1 sei gänzlich falsch, da das von ihrer Tochter im Kindergarten gemalte Selbstportrait das schönste Gemälde überhaupt sei, dann können sich beide zwar über ihre jeweilige Kunstauffassung auseinandersetzen – letzten Endes bleibt es aber dabei, dass sich über Geschmack zwar streiten lässt, *unabhängige* Kriterien, mit denen ein solcher Streit *letztgültig* entschieden werden kann, aber nicht vorhanden sind.

Mit einer solchen Auffassung von Menschenwürde können weite Teile des skeptischen Einwands akzeptiert werden, da ja explizit zugestanden wird, dass Urteile unter Rekurs auf die menschliche Würde keine allgemeine Gültigkeit besitzen, sondern lediglich die subjektiven Einstellungen einer Sprecherin aus-

---

<sup>50</sup>Margalit bezeichnet diese These auch als die 'skeptische Lösung'; vgl. dazu ausführlich MARGALIT, AVISHAI (1996): *The Decent Society*; Harvard University Press: Cambridge, MA, S.76-84. Verwandt mit dieser subjektivistischen Auffassung sind erstens expressivistische Auffassungen, die davon ausgehen, dass Aussagen, in denen der Menschenwürdebegriff verwendet wird, den (symbolischen) Ausdruck einer Sprecherin darstellen und zweitens kulturelrelativistische Konzeptionen, denen zu Folge der Gehalt des Menschenwürdebegriffs nicht subjekt- sondern kulturelrelativ ist, vgl. zu ersterem LEIST, ANTON (2005): *Menschenwürde als Ausdruck*; in: *Ethik der Beziehungen: Versuche über eine postkantianische Moralphilosophie* Akademie Verlag: Berlin, zu letzterem HOWARD, RHONDA (1992): *Dignity, Community, and Human Rights*; in: AN-NAIM, A.A. (Hrsg.): *Human Rights in Cross Cultural Perspective. A Request for Consensus*; University of Pennsylvania Press: Philadelphia, S. 83: „I define human dignity as the particular cultural understandings of the inner moral worth of the human person and his or her proper political relations with society.“ Die im Folgenden angeführten Argumente gegen subjektivistische Konzeptionen treffen im Großen und Ganzen auch auf kulturelrelativistische zu.

<sup>51</sup>Zumindest gehen wir so im Alltag mit ästhetischen Urteilen um; in der Kunsttheorie mag eine solche Analyse durchaus umstritten sein.

drücken; allerdings entfällt dann die skeptische Forderung nach der Abschaffung des Menschenwürdebegriffs, da dieser entgegen dem Anschein keine gravierenden Probleme verursacht: Die sich widersprechenden Aussagen sind der subjektivistischen Konzeption zu Folge nicht wahrheitsfähig und der Widerspruch zwischen diesen Aussagen nur ein scheinbarer, denn es gibt eben verschiedene Ansichten darüber, was man mit Menschen (nicht) tun sollte, weil sie Menschen sind. Das zeigt die folgende subjektivistische Analyse der Argumente zur moralischen Beurteilung selbstbestimmten Sterbens:

**SS1** Sprecherin 1: „Aus Respekt vor Pauls Menschenwürde darf in seine Entscheidung zum Suizid nicht eingegriffen werden.“

**SS2** Sprecherin 2: „Aus Respekt vor seiner Menschenwürde darf Paul keinen Suizid begehen.“

**SS1\*** Sprecherin 1 hält es für moralisch höchst verwerflich, in Pauls Entscheidung zum Suizid einzugreifen.

**SS2\*** Sprecherin 2 hält es für moralisch höchst verwerflich, Pauls Selbsttötung zuzulassen.

Wie plausibel ist eine solche Analyse von Aussagen, in denen der Menschenwürdebegriff verwendet wird? Zunächst ist festzuhalten, dass für die Ansicht, es handle sich bei solchen Aussagen um rein subjektive Äußerungen, mit denen Personen beispielsweise ihre persönliche moralische Abscheu gegenüber bestimmten Handlungen zum Ausdruck bringen, auf den ersten Blick einiges spricht. Erstens lässt sich schwer bestreiten, dass der Menschenwürdebegriff eine stark subjektiv-expressive Komponente besitzt: Wer eine Handlung zum Beispiel als 'Menschenwürdeverletzung' bezeichnet, bringt damit zwangsläufig zum Ausdruck, dass er selbst diese für außerordentlich moralisch verwerflich und empörend hält. Zweitens würde dies zum einen die große Zahl und die Heterogenität der Verwendungsweisen des Menschenwürdebegriffs sowie zum anderen die Begründbarkeit widersprüchlicher Aussagen erklären: Wenn es sich bei diesen Aussagen nur um subjektive Beurteilungen bestimmter Handlungen handeln sollte, dann ist klar, weshalb es kaum Grenzen in der Anwendung des Menschenwürdebegriffs gibt – schließlich kann man vieles höchst verwerflich



finden, und unterschiedliche Sprecherinnen können bezüglich der selben Frage unterschiedliche Einstellungen bezüglich deren Verwerflichkeit haben.

Sollte die subjektivistische Auffassung korrekt sein, hätte dies zwei wichtige Konsequenzen: Zum einen wäre eine genauere Untersuchung des Menschenwürdebegriffs unnötig, da dieser nichts Weiteres enthalten würde, was man klären müsste. Und zum anderen würde der Rekurs auf den moralischen Begriff der Menschenwürde in allen Diskursen, die auf rationale Verständigung abzielen, nichts austragen, da rein subjektive Urteile zur vernünftigen Klärung von Streitfragen keinen Beitrag leisten.

Damit ist eine subjektivistische Deutung der widersprüchlichen Urteile insgesamt wenig attraktiv: Zwar ist es richtig, dass die beschriebene Auffassung ein großes explanatorisches Potential besitzt, da sich damit die zentralen Probleme des Menschenwürdebegriffs erklären lassen. Die Erklärbarkeit hat allerdings den Preis, dass man mit einer solchen Position der Skeptikerin sehr weit entgegenkommt, da ein rein subjektivistischer Menschenwürdebegriff ohnehin keine große Rolle in der Moral spielen kann. Zudem weicht eine solche Analyse stark von unserem alltäglichen Verständnis davon ab, was wir tun, wenn wir beispielsweise bestimmte Handlungen als 'Menschenwürdeverletzungen' bezeichnen – solche Äußerungen sind normalerweise gerade nicht als 'Geschmacksurteile' gemeint, sondern treten mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auf. Will man an dieser vortheoretischen Intuition festhalten, muss also eine andere Lösung zur Widerlegung des Leerformel-Einwands gefunden werden.

#### **1.4.2 Die These der Ambiguität des Menschenwürdebegriffs**

Eine weitere Möglichkeit, mit der die Begründbarkeit sich widersprechender moralischer Urteile erklärt werden könnte, wäre eine Mehrdeutigkeit des Men-

schenwürdebegriffs. Dieser, in der Literatur oft zu findenden, Ansicht<sup>52</sup> zu Folge steht der sprachliche Ausdruck 'Menschenwürde' nicht für einen einzigen Begriff, sondern für mehrere verschiedene Begriffe und wäre dann in ähnlicher Weise mehrdeutig wie beispielsweise 'Strauss' oder 'Bank'. Bei mehrdeutigen Ausdrücken besteht nun die Möglichkeit, Aussagenpaare zu bilden, die sich auf der Ebene der sprachlichen Oberfläche widersprechen:

(A1) „Ein Strauss legt Eier.“

(A2) „Ein Strauss legt doch keine Eier!“

(A3) „Bei einer Bank sind Deine Ersparnisse sicher verwahrt.“

(A4) „Bei einer Bank sind meine Ersparnisse doch nicht sicher!“

Hier haben wir, in ganz ähnlicher Weise wie bei der Diskussion der embryonalen Stammzellforschung oder des Suizidverbots unter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff, jeweils zwei Aussagen, die nicht gleichzeitig wahr sein können. Dies liegt allerdings nur daran, dass in diesen jeweils zwei verschiedene Begriffe verwendet werden, die zufälligerweise durch das selbe Wort bezeichnet werden. Macht man diesen Unterschied durch Indices kenntlich, so verschwindet der Eindruck eines Widerspruchs und die Aussagenpaare können problemlos gleichzeitig wahr sein:

(A1) „Ein Strauss<sub>Vogel</sub> legt Eier.“

(A2) „Ein Strauss<sub>Blumengebinde</sub> legt keine Eier.“

(A3) „Bei einer Bank<sub>Geldinstitut</sub> sind die Ersparnisse sicher verwahrt.“

(A4) „Bei einer Bank<sub>Sitzmoebel</sub> sind die Ersparnisse nicht sicher verwahrt.“

---

<sup>52</sup>in verschiedener Weise beispielsweise vertreten von ?, , ROTENSTREICH, NATHAN (1983): *Man and His Dignity*; Magnes Press: Jerusalem oder auch von Dieter Birnbacher, der von einer 'inneren Mehrdeutigkeit' des Menschenwürdebegriffs ausgeht; vgl. BIRNBACHER, DIETER (1996): *Ambiguities in the Concept of Menschenwürde*; in: BAYERTZ, KURT (Hrsg.): *Sanctity of Life and Human Dignity*; Kluwer Academic Publishers, S. 114

Sollte der Menschenwürdebegriff in der selben Weise mehrdeutig sein wie die Ausdrücke 'Strauss' oder 'Bank', dann könnten die oben diskutierten moralischen Urteile über die Zulässigkeit selbstbestimmten Sterbens durchaus gleichzeitig wahr sein, da sie nach Aufklärung der Mehrdeutigkeit so aussehen würden:

(SS1) „Suizid stellt eine Verletzung der Menschenwürde<sub>Bedeutung1</sub> dar.“

(SS2) „Suizid stellt keine Verletzung der Menschenwürde<sub>Bedeutung2</sub> dar.“

Wie plausibel ist eine solche Analyse? Zunächst ist klar, dass die These der Mehrdeutigkeit mit der Pflicht verbunden ist, die verschiedenen Bedeutungen des Menschenwürdebegriffs anzugeben: So wie man beim Strauss das Blumengebilde vom Vogel unterscheiden kann, muss dann der eine vom anderen Menschenwürdebegriff unterschieden werden. Vertreterinnen der Mehrdeutigkeitsthese begnügen sich hier meist entweder mit einem Verweis auf die Unterscheidung zwischen sozialer und moralischer Würde<sup>53</sup> oder der Behauptung, dass es eben verschiedene, miteinander inkompatible Menschenwürdebegriffe gebe<sup>54</sup> und gehen davon aus, dass damit die Kontroverse zwischen den Vertretern der entgegengesetzten Positionen behoben ist.

Eine solche Analyse ist allerdings nicht besonders plausibel: Normalerweise lässt sich ein Dissens zwischen zwei Sprechern, der auf einer Mehrdeutigkeit der von ihnen verwendeten Begriffe beruht, schnell beheben, indem im Prozess der Verständigung die jeweils unterstellte Bedeutung (zum Beispiel 'Geldinstitut' oder 'Sitzmöbel') explizit gemacht wird und sich dann herausstellt, dass beide über ganz unterschiedliche Dinge geredet haben.

---

<sup>53</sup>so eine zum Beispiel in der Sterbehilfedebatte hin und wieder vertretene Position, der zu Folge die Forderung nach einem Sterben in Würde auf einem sozialen Würdekonzept beruht.

<sup>54</sup>so SCHROEDER, DORIS (2008): Dignity: Two Riddles and Four Concepts; in: Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics, 17

Das scheint in dem beschriebenen Beispiel aber nicht der Fall zu sein, denn hier scheinen beide Sprecherinnen über diesselbe Sache zu reden, diese aber lediglich unterschiedlich zu bewerten. Sprecherin 1 und Sprecherin 2 beziehen sich damit beide auf *denselben* Menschenwürdebegriff, nämlich auf die Idee, dass es Dinge gibt, die man mit Menschen (nicht) tun sollte, weil sie Menschen sind, unterscheiden sich aber im Hinblick auf die Frage, was genau ein Mensch im hier relevanten Sinn ist und wie man diesen behandeln sollte. Damit lässt sich dieser Streit nicht einfach dadurch beilegen, dass auf eine unterschiedliche Bedeutung des jeweils zu Grunde liegenden Menschenwürdebegriffs verwiesen wird.

Damit sind die entscheidenden Fälle, die den Leerformel-Einwand motivieren, gerade nicht mehrdeutig und lassen sich nicht einfach durch eine Unterscheidung auf der begrifflichen Ebene lösen. Die These der Mehrdeutigkeit hilft gegen den Skeptiker also nicht weiter.

### 1.4.3 Die mangelnde Präzision des Menschenwürdebegriffs

Die Tatsache, dass der Menschenwürdebegriff in seiner alltäglichen Verwendungsweise unpräzise und vage ist, könnte ein Hinweis darauf sein, dass es sich bei diesem um ein klärungsbedürftiges und damit philosophisch interessantes Konzept handelt. Aus dem *Klärungsbedarf* eines Konzepts allein lässt sich allerdings noch nicht, wie es der Skeptiker mit seinem Leerformel-Einwand tut, dessen *Unklärbarkeit* folgern.<sup>55</sup> Dieser Auffassung zu Folge wäre die Begründbarkeit sich widersprechender moralischer Urteile dann erstens lediglich darauf zurückzuführen, dass der Alltagsbegriff der Menschenwürde in bestimmter Hinsicht zu interpretationsoffen ist und zweitens durch eine präzisere begriffliche Fassung zu unterbinden. Diese Möglichkeit des Widerspruchs auf der normativen Ebene bei gleichermaßen korrekter Begriffsverwendung ist bei moralischen Begriffen, deren Anwendungsbedingungen Interpretationsspielraum

---

<sup>55</sup>ähnlich auch WILS, JEAN-PIERRE (1989): Zur Typologie und Verwendung der Kategorie 'Menschenwürde'; in: MIETH, DIETMAR/JEAN-PIERRE WILS (Hrsg.): Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter; Attempto: Tübingen, S. 156

besitzen, grundsätzlich gegeben (vgl. Abschnitt 2.3.1)

Eine Schärfung des Menschenwürdebegriffs zu fordern, bedeutet nichts anderes, als nach einer exakten *Definition* menschlicher Würde zu verlangen. Doch was heisst es überhaupt, einen Begriff zu definieren und wie definiert man einen Begriff in adäquater Weise? Beides scheint in erster Linie davon abzuhängen, was man mit einer Definition genau erreichen möchte. Im Folgenden werden zunächst einige Anforderungen an Definitionen im Allgemeinen diskutiert (2.6) und dann im Anschluss an Hand des mit ihnen verfolgten Zwecks drei Arten der Definition unterschieden (2.7). Daran wird sich zeigen, welches das für eine Definition des Menschenwürdebegriffs angemessene Vorgehen ist und wie sich damit der skeptische Leerformel-Einwand entkräften lässt.

## 1.5 Anforderungen an Definitionen

Definitionen im Allgemeinen müssen, um adäquat zu sein, mindestens die Anforderungen der Eliminierbarkeit und der Konservativität erfüllen.<sup>56</sup> Dem Kriterium der *Eliminierbarkeit* zu Folge muss eine Definition gewährleisten, dass in jeder einschlägigen<sup>57</sup> Aussage A der definierte Ausdruck (das 'Definiendum' ) durch die ihn definierenden Ausdrücke (deren Gesamtheit als 'Definiens' bezeichnet wird) vollständig ersetzbar ist, ohne dass sich an der Bedeutung von A etwas ändert. Um sinnvoll zu sein, sollte das Definiendum zudem aus Ausdrücken bestehen, die hinreichend klar (oder zumindest klarer als das Definiendum) sind und nicht selbst wieder definitionsbedürftig – ansonsten ist mit der Definition wenig gewonnen. Hier ist ein Beispiel für eine solche Eliminierung oder Ersetzung:

**Definition** Wissen ist wahre und gerechtfertigte Meinung

---

<sup>56</sup>vgl. hierzu und dem Folgenden BELNAP, NUEL (1993): On Rigorous Definitions; in: *Philosophical Studies*, 72:2/3

<sup>57</sup>dieser, in Abschnitt 2.7.3 genauer erklärte Zusatz ist wichtig, da die Eliminierbarkeit im Fall von Explikationen gerade nicht für alle Aussagen gewährleistet sein muss.

**Ursprungssatz** Es ist erstrebenswert, Wissen zu besitzen.

**Eliminierung** Es ist erstrebenswert, eine wahre und gerechtfertigte Meinung zu besitzen

Sollte sich zeigen, dass es einschlägige Instanzen des Definiendum gibt, die nicht ohne Bedeutungsverlust durch das Definiens ersetzbar sind, dann stellt das einen Einwand gegen die Richtigkeit der Definition dar, die damit nicht adäquat sein kann.

Das zweite Kriterium der *Konservativität* dagegen besagt, dass eine Definition keinen über eine reine Bedeutungsfestlegung hinausgehenden Gehalt besitzen darf. Diese Einschränkung ist insofern wichtig, als sonst die Möglichkeit besteht, dass im Zuge der Definition bestimmte Behauptungen als begründet aufgestellt werden, die diesen Status gar nicht besitzen.<sup>58</sup> Ob eine Definition konservativ ist, hängt damit davon ab, welche Aussagen bereits als begründet gelten. Nuel Belnap demonstriert diese Überlegungen am Beispiel einer Definition von 'Der Planet Vulkan' :

(V) „Der Planet Vulkan ist der Planet, der bestimmte astronomische Anomalien verursacht“.

Definition (V) erfüllt das Kriterium der Konservativität genau dann, wenn es bereits Stand der Forschung ist, dass es einen Planeten gibt, der bestimmte astronomische Anomalien verursacht; ist allerdings umstritten, wodurch die beobachteten Anomalien entstehen und ob überhaupt ein Planet die Ursache für diese ist, dann wird mit (V) eine *unberechtigte* – da nicht begründete – Existenzbehauptung eingeführt (nämlich die eines Planeten, der astronomische Anomalien verursacht) und die Definition ist in diesem Sinn nicht-konservativ und defizient.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup>vgl. BELNAP (1993), S.122: „[It] does not permit the proof of anything we couldn't proof before“

<sup>59</sup>vgl. BELNAP (1993), S. 124

Belnaps Erläuterung der Konservativitätsforderung bezieht sich lediglich auf empirische Begriffe, bei denen der Fehler in der Regel in einer nicht-begründeten Existenzbehauptung besteht; damit sind diese Überlegungen für die Schärfung des Menschenwürdebegriffs nicht direkt relevant. Dieses Kriterium lässt sich aber auch auf moralische Begriffe übertragen, bei denen zwar Existenzbehauptungen keine Rolle spielen, dafür aber die Begründung des normativen Gehalts.<sup>60</sup> Betrachten wir die folgenden beiden Definitionen des Begriffs 'Freiheit':<sup>61</sup>

**(F1)** Freiheit ist die Eigenschaft, die alle Menschen von Geburt an besitzen.

**(F2)** Freiheit ist das Recht, zu tun was man möchte.

Sehen wir einmal davon ab, dass beide Definitionen für sich genommen nicht adäquat sind, da sie offensichtlich die Anforderung der Eliminierbarkeit verletzen, dann sticht folgender Unterschied hervor: Während sich F1 vollständig auf der Ebene der Bedeutung bewegt und lediglich den Inhalt des Freiheitsbegriffs genauer fasst, wird mit F2 ein normativer Anspruch behauptet, nämlich ein Recht, zu tun was man möchte. Ähnlich wie nun bei empirischen Begriffen eine in der Definition vorkommende Existenzbehauptung nur dann zulässig ist, wenn diese legitimerweise als begründet vorausgesetzt werden kann, gilt für F2, dass Freiheit nur dann als das Recht, zu tun was man möchte, definiert werden kann, wenn dieses Recht als begründet vorausgesetzt werden darf. Oder anders: Durch die Definition eines moralischen Begriffs darf sich an der Menge begründeter normativer Ansprüche (wie beispielsweise der Menge der begründeten Normen) nichts ändern.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup>zu dieser Terminologie s.Abschnitt 2.3.1

<sup>61</sup>ein ähnliches Problem scheint Jeremy Waldron im Blick zu haben, wenn er Definitionen von Menschenwürde beklagt, die 'sich selbst rechtfertigende Rechtsansprüche' enthalten, vgl. WALDRON (2009), S. 4 (FN13)

<sup>62</sup>Die von Jeremy Waldron beklagte Vermischung von Inhalt und Rechtfertigung des Würdebegriffs beruht meiner Analyse zu Folge also auf einer Verletzung des Konservativitätskriteriums; vgl. dazu auch WALDRON (2009), S. 3

Daraus ergibt sich eine wichtige Konsequenz für die Definition normativer Begriffe: Wird in der Definition eines normativen Begriffs das Bestehen eines normativen Anspruchs behauptet, so muss dieser separat begründet werden oder bereits begründet sein; einen Begriff in bestimmter Weise zu definieren stellt dagegen noch keine Begründungsleistung dar.<sup>63</sup>

Fassen wir zusammen: Eine adäquate Definition muss (a) gewährleisten, dass die in allen einschlägigen Aussagen vorkommenden Instanzen des Definiendums verlustfrei durch eine Instanz des Definiens ersetzbar sind und (b) konservativ in dem Sinne sein, dass durch die Definition weder die Menge der begründeten Existenzaussagen noch die begründeter normativer Ansprüche verändert werden. Betrachten wir nun die unterschiedlichen Arten, auf die ein Begriff definiert werden kann.

## 1.6 Drei Arten der Definition

Im allgemeinsten Sinn gibt eine Definition eine Antwort auf die Frage nach der Bedeutung eines bestimmten Begriffs. Wir können zum Beispiel fragen, was Begriffe wie 'Junggeselle' oder 'Autonomie' bedeuten und würden darauf vermutlich Antworten wie 'ein unverheirateter Mann im heiratsfähigen Alter' oder 'Selbstbestimmung' erhalten. Ob diese Antworten ausreichend sind, oder vielleicht weitere Nachfragen provozieren, scheint nun ganz davon abzuhängen, was die jeweilige Definition genau leisten soll. Im Anschluss an Nuel Belnap werden im Folgenden drei Typen von Definitionen unterschieden, die jeweils verschiedenen Zwecken dienen und damit auch unterschiedlichen Anforderungen genügen müssen: Erstens die *lexikalische Definition*, zweitens die *stipulative Definition* und drittens die *Explikation* eines Begriffs. Diese können dann

---

<sup>63</sup>Dieser nicht unwichtige Punkt wird uns später bei der Diskussion von Menschenwürdekonzeptionen wiederbegegnen, die Menschenwürde als Recht oder Summe von Rechten bestimmen, vgl. dazu auch 8.2



jeweils daraufhin überprüft werden, ob sie den adäquaten Modus der Bedeutungsklärung des Menschenwürdebegriffs darstellen.

### 1.6.1 Lexikalische Definition

Die lexikalische Definition ist in gewissem Sinn die einfachste Art der Bedeutungsklärung und besteht darin, alle gebräuchlichen Verwendungsweisen eines Begriffs aufzulisten und damit – wie in einem Lexikon-Eintrag – möglichst den gesamten Gebrauch eines bestimmten Begriffs erschöpfend abzubilden. Das heisst genauer, dass mit einer lexikalischen Definition der Anspruch verbunden ist, die Eliminierbarkeit des Definiendums in sämtlichen grammatischen Aussagen, in denen dieses vorkommt, zu gewährleisten.<sup>64</sup> Zu diesem Zweck nimmt man die Menge aller typischen Verwendungsweisen und klassifiziert diese. Eine Präzisierung stellt dies insofern dar, als sich damit die verschiedenen Bedeutungsaspekte und Gebrauchsarten eines Konzepts klar voneinander unterscheiden und einordnen lassen.<sup>65</sup>

Trotz ihres Beitrags zur Begriffsklärung sind lexikalische Definitionen aber das falsche Mittel, um dem skeptischen Leerformel-Einwand zu begegnen: Da die Frage nach der genauen Bedeutung des Menschenwürdebegriffs durch die mit der üblichen Verwendungsweise verbundenen Unklarheiten motiviert ist, kann uns eine Art der Definition, die den problematischen Alltagsgebrauch einfach nur *abbildet*, nicht weiterhelfen. Schließt man die Möglichkeit der Mehrdeutigkeit des Menschenwürdebegriffs in den diskutierten Beispielen aus (vgl. 2.5.2), dann liefert die bloße Auflistung der verschiedenen Verwendungsweisen kein Kriterium, an Hand dessen sich entscheiden lässt, welches von zwei un-

---

<sup>64</sup>David Wiggins geht allerdings davon aus, dass genau dieses Ziel aus prinzipiellen Gründen nicht erreichbar ist und vollständige Eliminierbarkeit selbst für einfache Begriffe eine Idealvorstellung bleibt, vgl. WIGGINS, DAVID (2007): Three Moments in the Theory of Definition or Analysis: Its Possibility, its Aim or Aims, and its Limits or Terminus; in: Proceedings of the Aristotelian Society, CVII (Part 1), S. 81-82

<sup>65</sup>Der Eintrag zum Begriff 'Würde' aus dem DEUTSCHEN WÖRTERBUCH ist ein typisches Beispiel für eine solche Art der Definition, vgl. GRIMM, JACOB/WILHELM (1854-1960): Eintrag 'Würde'; in: Deutsches Wörterbuch Bd. 30 S. Hirzel: Leipzig, S. Sp 2061-2062

ter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff gefällten und sich widersprechenden Urteilen wahr ist und welches nicht. Eine lexikalische Definition von Würde wird die Skeptikerin also nicht beeindrucken.

### 1.6.2 Stipulative Definition

Stipulative Definitionen sind in gewisser Weise das genaue Gegenteil lexikalischer Definitionen und dienen dazu, die Bedeutung des Definiendums neu festzulegen, ohne dabei Rücksicht auf den üblichen Sprachgebrauch zu nehmen. Mit solchen Definitionen, die sich häufig im wissenschaftlichen Kontext finden, ist also offensichtlich nicht der Anspruch verbunden, die alltagssprachliche Bedeutung eines Begriffs zu erläutern oder aufzuklären, sondern die Absicht, die Bedeutung des jeweiligen Konzepts den Zwecken des Sprechers gemäß festzulegen. Ob eine bestimmte stipulative Definition eine *gute* Definition ist, hängt also ganz davon ab, ob sie den mit ihrer Einführung verbundenen Zweck erfüllt oder nicht. Die Verbindung zwischen Definiens und Definiendum ist in diesem Sinn auf Grund instrumenteller Überlegungen willkürlich festgelegt und die Eliminierbarkeit dementsprechend auf den Kontext beschränkt, in dem die Definition eingeführt wird und gilt.<sup>66</sup>

Auch die Stipulation scheint nicht der richtige Modus einer Definition des Menschenwürdebegriffs zu sein: Zwar lässt sich durch eine hinreichend präzise stipulative Definition ein ausreichend klarer und scharfer Menschenwürdebegriff bestimmen und damit der Leerformel-Einwand entsprechend widerlegen; da eine Stipulation aber erstens den normalen Sprachgebrauch und damit das eigentlich zur Diskussion stehende vortheoretische Menschenwürdekonzept völlig ausser Acht lässt und zweitens keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann, stellt sie keine gute Antwort auf den skeptischen Einwand dar.

---

<sup>66</sup>Allerdings kann die stipulative Definition eines Begriffs auch so einflußreich werden, dass sie kontextübergreifend anerkannt wird.

### 1.6.3 Explikation

Ein dritte Art der Definition, die zwischen lexikalischem und stipulativem Typ angesiedelt werden kann, ist die Begriffsexplikation. Diese orientiert sich zwar, ähnlich der lexikalischen Definition, an der bereits existierenden Verwendungsweise des zu definierenden Begriffs, führt aber auf dieser Basis – und darin gleicht sie der stipulativen Definition – gleichzeitig einen neuen Vorschlag zu dessen Bedeutung ein. Der mit einer Explikation verbundene Zweck ist damit die Schärfung eines im Alltag unpräzise verwendeten Begriffs. Das bedeutet, dass eine Explikation nur dort Sinn macht, wo ein Begriff präzisionsbedürftig ist; Begriffe, deren Verwendung keinerlei Schwierigkeiten bereitet, sind damit weder explikationsbedürftig noch -fähig. Typische Beispiele für Explikationen sind die meisten philosophischen Definitionen.

Da die Explikation zwar in einer Festlegung besteht, dabei aber immer dem alltäglichen Sprachgebrauch verpflichtet bleibt, stellt sich die Frage nach der Reichweite der Eliminierbarkeit: Diese kann weder universell sein (wie bei einer vollständigen lexikalischen Definition), noch auf einen eng umrissenen Gebrauchskontext beschränkt (wie bei der stipulativen Definition). Wenn bei der Explikation der faktische Gebrauch nur als Ausgangspunkt genommen und eine darauf basierende, präzisere Verwendungsweise eingeführt wird, *dann muss es Aussagen geben, in denen das Definiendum vorkommt, aber nicht durch das Definiens ersetzbar ist.*

Der Grund dafür liegt darin, dass der erhöhte Grad an begrifflicher Schärfe mit einer *Einschränkung* des korrekten Gebrauchs des Begriffs verbunden ist: Verwendungsweisen, die zuvor als korrekt galten, aber zur Unschärfe des Begriffs beitrugen, fallen nach der Explikation weg. Aus diesem Grund ist die Frage nach der Menge von Aussagen, in denen die Ersetzbarkeit gewährleistet sein soll, von nicht zu überschätzender Bedeutung. *Welche* Aussagen Teil dieser Menge sind und welche nicht, lässt sich nur in Abhängigkeit von *Intuitionen* darüber bestimmen, was nach der Präzisierung als richtige und was als falsche Begriffsverwendung gelten soll. Um ihre Anbindung an die Alltagsbedeutung nicht zu verlieren, sind Explikationen dabei auf ein Verständnis für paradigmatische, einschlägige Verwendungsweisen des Begriffs angewiesen, die

*auf jeden Fall* als korrekte Verwendungsweisen gelten sollten. Im Fall der Explikation moralischer Konzepte, wo eine Präzision immer eine Einschränkung des normativen Gehalts zur Folge hat, ist ein solches Verständnis nicht nur von sprachlichen, sondern auch von moralischen Intuitionen geleitet. Daraus folgt, dass es eine moralisch neutrale Explikation moralischer Begriffe nicht geben kann (auch wenn dies in unkontroversen Fällen vielleicht so aussehen mag).

Ihre Abhängigkeit von Intuitionen macht Explikationen kritisierbar: Einwände gegen bestimmte Explikationen bestehen darin, zu zeigen, dass das Kriterium der Eliminierbarkeit in Aussagen nicht erfüllt wird, von denen wir intuitiverweise glauben, dass sie korrekte Verwendungsweisen des entsprechenden Konzepts darstellen. Dieser Nachweis kann über die Formulierung von als paradigmatisch angesehenen Beispielen erbracht werden, in denen das Definiendum zwar vorkommt, aber nicht durch das Definiens ersetzt werden kann.<sup>67</sup> Dies markiert einen wichtigen Unterschied zu stipulativen Definitionen, gegen die eine solche Kritik nicht vorgebracht werden kann.

Eine Explikation scheint damit eine vielversprechende Strategie zur Präzisierung des Menschenwürdebegriffs zu sein: Da sie einerseits dem normalen Sprachgebrauch verpflichtet bleibt, kann der Skeptiker ihr nicht, wie im Fall der Stipulation, zum Vorwurf machen, das eigentlich zur Diskussion stehende Konzept außer Acht zu lassen und nur auf einen bestimmten Gebrauchskontext zugeschnitten zu sein; und da sie andererseits über ein bloße Abbildung des Alltagsgebrauchs hinausgeht und diesen beschränkt, stehen die Chancen gut, dass die durch die Vagheit des Alltagsbegriffs verursachten Probleme nach

---

<sup>67</sup>Ein bekanntes Beispiel dafür sind die sogenannten 'Gettier-Fälle', die gegen den platonischen Wissensbegriff vorgebracht werden: in diesen Beispielen hat eine Person gängigen Intuitionen zu Folge eine wahre, gerechtfertigte Meinung, *dass p* ohne zu wissen, *dass p*, so dass 'wahre, gerechtfertigte Meinung, dass *p*' und 'Wissen, dass *p*' nicht austauschbar sind. Vgl. dazu GETTIER, EDMUND L. (1963): Is Justified True Belief Knowledge? in: *Analysis*, 23

der Explikation beseitigt sind.

Drei wichtige Punkte sind dabei allerdings immer im Auge zu behalten: Da die Explikation moralischer Begriffe, wie bereits erwähnt, über ein Verständnis für paradigmatische Fälle an den Alltagsgebrauch gebunden bleibt, muss im Zuge ihrer Durchführung geklärt werden, welche Fälle als paradigmatisch angesehen werden. Damit wird *erstens* reflektiert, in welcher Weise die Explikation des Menschenwürdebegriffs am normalen Sprachgebrauch festhält und *zweitens*, inwiefern sie diesen verlässt. *Drittens* ist auf Grund der Konservativitätsbedingung darauf zu achten, dass der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs nicht durch die Definition selbst als begründet angenommen, sondern separat begründet wird.

# Kapitel 2

## Der zweite skeptische Einwand: Die Verzichtbarkeitsthese

### 2.1 Einleitung

Der zweite skeptische Einwand, der im Folgenden als Verzichtbarkeitsthese bezeichnet wird, hat eine etwas andere Stoßrichtung als der vorige: Während der Leerformeleinwand zeigen soll, dass der Menschenwürdebegriff aufgegeben werden *muss*, da er keinen Gehalt besitzt, geht es bei der Verzichtbarkeitsthese darum zu zeigen, dass wir auf den Menschenwürdebegriff verzichten *können*, ohne dass er eine sichtbare Lücke in unserem moralischen Vokabular hinterlässt. Warum sollte das so sein?

Einen moralischen Begriff B verlustfrei aufzugeben, kann zunächst zweierlei bedeuten: Zum einen kann es sein, dass die unter Rekurs auf B begründbaren Normen im moralischen Diskurs keine Rolle mehr spielen und obsolet geworden sind. Das trifft beispielsweise auf Begriffe wie 'Ehre' oder 'Stolz' zu, die auf Grund des Wandels unserer moralischen Ansichten ihre normative Funktion weitgehend verloren haben.<sup>1</sup> Zum anderen kann es sein, dass sich

---

<sup>1</sup>vgl. zum Beispiel des Ehrbegriffs BERGER, PETER (1970): On the obsolescence of the concept of honor; in: European Journal of Sociology, 11

ein Begriff B deshalb ohne Verluste streichen lässt, da sämtliche unter Rekurs auf B begründbaren moralischen Normen auch anderweitig begründbar sind; das würde bedeuten, dass B keinen eigenständigen normativen Gehalt besitzt. Und genau dies wird dem Menschenwürdebegriff zum Vorwurf gemacht.

Nehmen wir beispielsweise an, dass eine bestimmte Praktik wie Folter verboten ist, da mit dieser die menschliche Würde der Folteropfer verletzt wird, dann lässt sich gemäß der Verzichtbarkeitsthese das Folterverbot *in der gleichen Weise* auch ohne Heranziehen des Menschenwürdebegriffs begründen – beispielsweise weil Folter die Autonomie oder ein anderes Recht der Opfer verletzt.<sup>2</sup> Die Verzichtbarkeitsthese, der zu Folge dies für alle Normen gilt, die Teil des normativen Gehalts des Menschenwürdebegriffs sind, sieht dann so aus:

(VT) Der Menschenwürdebegriff ist im moralischen Diskurs verzichtbar, ohne dass sich letzterer verändert. Das heißt: für jede normative Theorie T1, die den Würdebegriff enthält, gibt es eine ansonsten mit T1 identische normative Theorie T2, die den Würdebegriff nicht enthält, und es gilt: T1 und T2 sind bezüglich der mit ihnen begründbaren moralischen Normen identisch.

Die Verzichtbarkeitsthese für sich genommen spricht, wie bereits erwähnt, noch nicht für eine Aufgabe des Menschenwürdebegriffs: Dass man auf einen Begriff verzichten *kann*, heisst noch lange nicht, dass man auch auf ihn verzichten *sollte*. Betrachtet man VT jedoch vor dem Hintergrund der Schwierigkeiten, die der Menschenwürdebegriff in moralischen Diskursen bereitet, so ist es durchaus nahe liegend, diesen aufzugeben, wenn dies verlustfrei möglich ist: Warum sollte man an einem insgesamt eher verwirrenden Begriff festhalten, wenn dieser ohne weitere Konsequenzen aufgeben werden kann? Insofern ist

---

<sup>2</sup>dass die Idee der Verzichtbarkeit des Menschenwürdebegriffs weit verbreitet ist, zeigt die Tatsache, dass dieser in den wenigsten Moralthorien eine tragende Rolle spielt; vgl zu dieser Beobachtung STOECKER, RALF (2010): Three Crucial Turns on the Road to an Adequate Understanding of Human Dignity (Ms.);, S. 6

VT ein durchaus gravierender Einwand gegen den Menschenwürdebegriff.

Damit VT aber keine bloße Behauptung bleibt, muss gezeigt werden können, auf welche Weise die Menge der üblicherweise unter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff begründeten moralische Urteile *ohne* Rekurs auf den Menschenwürdebegriff begründet werden kann. Dazu gibt es drei verschiedene Vorschläge, die im Folgenden näher untersucht werden: *erstens* die von Ruth Macklin und anderen vertretene These, dass VT gilt, da jeder Rekurs auf Menschenwürde durch den Rekurs auf den Autonomiebegriff ersetzt werden kann. *Zweitens* William Frankenas Auffassung, dass VT gilt, da der Rekurs auf den Menschenwürdebegriff logisch redundant sei. Und *drittens* die von Frankena und Norbert Hoerster in ähnlicher Weise vertretene Idee, dass VT gilt, da die moralische Bewertung einer Handlung unter Rekurs auf den Menschenwürdebegriff insofern unvollständig ist, als diese auf weitere moralische Normen angewiesen ist. Was mit diesen Begründungen für VT jeweils gemeint ist, wird in den nächsten Abschnitten klar.

## 2.2 Macklin: Menschenwürde und Autonomie

In ihrem vieldiskutierten Aufsatz DIGNITY IS A USELESS CONCEPT<sup>3</sup> versucht Ruth Macklin zu zeigen, dass wir den Menschenwürdebegriff aus der (bio)ethischen Diskussion ersatzlos streichen sollten, da dieser dort mehr Schaden als Nutzen mit sich bringe. Macklin hat dabei offenbar insbesondere die Argumente christlich-konservativer Bioethiker im Blick, die den Menschenwürdebegriff oft in dogmatischer Weise zur Stützung ihrer Positionen verwenden, ohne klar zu machen, was sie damit eigentlich genau meinen.<sup>4</sup> Auch wenn dies zunächst nur nach einer Wiederholung des skeptischen Leerformel-Einwands klingt, geht Macklins Kritik über diesen hinaus. Macklin erkennt

---

<sup>3</sup>MACKLIN, RUTH (2003): Dignity is a useless Concept. It means no more than Respect for Persons or their Autonomy; in: British Medical Journal, 327

<sup>4</sup>dies macht Macklin an verschiedenen Stellen deutlich, vgl. z.B. ihre kurze Diskussion reproduktiven Klonens, MACKLIN (2003), S. 1420



nämlich durchaus an, dass es inhaltliche Füllungen des Menschenwürdebegriffs gibt und der Vorwurf der begrifflichen Leere damit zu kurz greift.

Macklins eigentliche These lautet nun, dass der Menschenwürdebegriff dort, wo er inhaltlich bestimmt auftritt, vollständig und verlustfrei durch den Autonomiebegriff ersetzbar ist, da Menschenwürde nichts anderes bedeute als Autonomie: „[Dignity] means no more than [...] autonomy.“<sup>5</sup> Auf den ersten Blick scheint Macklin damit eine Synonymie beider Begriffe behaupten zu wollen: 'Menschenwürde' und 'Autonomie' würden sich dann zueinander so verhalten wie 'Orange' zu 'Apfelsine'. Aus der oben dargestellten Analyse des alltäglichen Sprachgebrauchs geht jedoch hervor, dass diese These klarerweise falsch ist, da 'Menschenwürde' üblicherweise als moralischer Wert aufgefasst wird, der allen Menschen auf Grund ihres Mensch-Seins zukommt und Autonomie als Selbstbestimmung von Personen (vgl. Abschnitt 2.3.2). Geht man davon aus, dass Macklin keine stipulative Definition beider Konzepte anbietet, die die Verzichtbarkeitsthese trivialerweise wahr machen würde, muss die Ersetzbarkeit also auf andere Weise begründet werden.

Macklins Argumentationsstrategie ist in diesem Punkt eher dürftig:<sup>6</sup> in einem ersten Schritt wird zunächst der faktische Gebrauch des Menschenwürdebegriffs in der bioethischen Debatte dargestellt und dann verschiedene Belege angeführt, die zeigen sollen, dass dort üblicherweise unter der Achtung der menschlichen Würde nichts anderes verstanden wird als die Achtung der Autonomie von Personen:<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup>MACKLIN (2003), S. 1419; ähnliche Positionen finden sich auch in ENGELHARDT JR., TRISTRAM H. (1996): Sanctity of Life and Menschenwürde: Can these Concepts help direct the Use of Resources in Critical Care? in: BAYERTZ (1996b) oder MOSKOP, JOHN C. (1996): Not Sanctity or Dignity, but Justice and Autonomy: Key Moral Concepts in the Allocation of Critical Care; in: BAYERTZ (1996b)

<sup>6</sup>das gilt im Grunde genommen für Macklins gesamtes Argument, das im Folgenden eher wohlwollend gelesen und rekonstruiert wird.

<sup>7</sup>MACKLIN (2003), S. 1419

In [the Council of Europe's convention for the protection of human rights and dignity] and other documents 'dignity' seems to have no meaning beyond what is implied by the principle of medical ethics, respect for persons: the need to obtain voluntary, informed consent; the requirement to protect confidentiality; and the need to avoid discrimination and abusive practices.

Da auch Macklin sieht, dass diese Behauptung nur auf einige, aber nicht alle Anwendungsfälle in der Bioethik zutrifft, werden in einem zweiten Schritt alle davon abweichenden Verwendungsweisen als *inkorrekt* klassifiziert:<sup>8</sup>

An altogether different use of dignity in relation to death occurs when medical students practise doing procedures [...] on newly dead bodies. Some medical ethicists charge that these educational efforts violate the dignity of the dead person. But this situation clearly has nothing to do with respect for autonomy since the object is no longer a person but a cadaver. There may be reasonable concern about how the dead person's relatives would feel if they knew that the body was being used in that way. *But that concern has nothing to do with the dignity of the dead body[.]*

Lässt man einmal dahingestellt, ob die Rede von der Menschenwürde eines Leichnams überhaupt sinnvoll ist und geht man davon aus, dass sich 'dignity' nicht auf soziale Formen der Würde bezieht, so zeigt sich an dieser Passage deutlich, dass Macklin die im ersten Schritt ihrer Argumentation behauptete Gleichheit von Menschenwürde und Autonomie in der Folge als Maßstab für die korrekte Verwendung des Menschenwürdebegriffs nimmt. Damit beruht die Ersetzbarkeitsthese letzten Endes auf einer Explikation des Menschenwürdebegriffs, die als entitätsbezogene Anwendungsbedingung *personale Eigenschaften* annimmt. Der Rekurs auf den Menschenwürdebegriff ist dieser Auffassung zu Folge also deshalb durch den Rekurs auf den Autonomiebegriff

---

<sup>8</sup>MACKLIN (2003), S. 1419-20, Hervorhebung von mir.

ersetzbar und damit überflüssig, weil ersterer so expliziert wird, dass nur autonomen Personen, nicht allen Menschen, Menschenwürde zukommt.

Welche Konsequenzen ergeben sich nun aus Macklins Argument für die Verteidigung des Menschenwürdebegriffs? *Einerseits* ist klar, dass die von Macklins Argument vorausgesetzte These, dass Menschenwürde nur autonomen Personen zukommt, keineswegs zwingend ist und teilweise schon durch den Verweis auf den wesentlich weiter gefassten Alltagsbegriff kritisiert werden kann.<sup>9</sup> Zudem scheint die Strategie, den Menschenwürdebegriff gerade so zu explizieren, dass die Ersetzbarkeit von Menschenwürde und Autonomie gewährleistet ist, mindestens genauso fragwürdig wie die der von Macklin als ideologisch kritisierten Positionen, die diesen ihren eigenen Zwecken gemäß festlegen. *Andererseits* könnte sich Macklin zur Verteidigung ihrer Auffassung von Menschenwürde durchaus auf die Geschichte des Würdebegriffs berufen, in der es eine von der Stoa über Kant bis heute reichende Tradition gibt, die den Besitz von Menschenwürde an personale Eigenschaften bindet. Insofern wären sowohl Macklins Explikation als auch die Ersetzbarkeitsthese für alle Fassungen des Menschenwürdebegriffs, die den Besitz von Würde an personale Eigenschaften binden, unproblematisch und vorbehaltlos zu akzeptieren.<sup>10</sup>

Damit können wir folgendes Fazit ziehen: Die Schlagkraft von Macklins Argument für die Verzichtbarkeitsthese hängt ganz davon ab, wie man den Menschenwürdebegriff expliziert. Fest steht, dass bei Positionen, die Menschenwürde an den Besitz personaler Eigenschaften binden, die Ersetzbarkeit durch den Autonomiebegriff wahrscheinlicher ist, als bei solchen, die näher am alltäglichen Sprachgebrauch bleiben und allen Menschen Würde zusprechen.

---

<sup>9</sup>entsprechend wird in der philosophischen Debatte oft argumentiert, Macklins Definition würde die eigentliche Idee der Menschenwürde verfehlen, vgl. beispielsweise DRESSER, REBECCA (2008): Human Dignity and the Seriously Ill Patient; in: PELLEGRINO (2008), S. 507-508

<sup>10</sup>hier sind insbesondere Kantische Konzeptionen zu nennen, vgl. 7.3.3; die Nähe zu diesen wird u.a. in der folgenden Formulierung Macklins deutlich: „[Dignity] is nothing more than a capacity for rational thought and action, the central features conveyed in the principle of respect for autonomy.“, MACKLIN (2003), S. 1420

Folglich muss im Einzelfall überprüft werden, ob ein bestimmter Vorschlag dazu, was Menschenwürde bedeutet, von der Ersetzbarkeits- und damit der Verzichtbarkeitsthese betroffen ist.

## 2.3 Frankena: Die logische Redundanz des Menschenwürdebegriffs

In seinem in der aktuellen Debatte wenig beachteten Aufsatz *THE ETHICS OF RESPECT FOR PERSONS*<sup>11</sup> diskutiert William Frankena ein Argument, mit dem gezeigt werden soll, dass der Rekurs auf den Menschenwürdebegriff aus logischen Gründen redundant ist. Damit ist auch Frankena ein Vertreter der Verzichtbarkeitsthese, behauptet allerdings nicht (wie Macklin), dass der Menschenwürdebegriff ersetzbar ist, sondern, dass dieser ersatzlos (und verlustfrei) aus unserem moralischen Vokabular gestrichen werden kann. Warum sollte das so sein? Sehen wir uns Frankenas Argument an:<sup>12</sup>

[T]o say persons have intrinsic worth<sup>13</sup> is just another way of saying they are such that there are morally right and wrong ways of treating them. Then it is a mistake, plausible as it seems, to say that persons should or should not be so treated because they have intrinsic or absolute value and that they have this because they have rational wills, etc. Saying this may be rhetorically and politically effective, but is logically redundant. Its substance is simply that, because they have rational wills, etc., persons are such that what one does to them may be morally right or wrong[.]

Dieses Argument lässt sich folgendermaßen rekonstruieren:

---

<sup>11</sup>FRANKENA, WILLIAM K. (1986): *The Ethics of Respect for Persons*; in: *Philosophical Topics*, 14(2)

<sup>12</sup>FRANKENA (1986), S. 159-60

<sup>13</sup>diesen Begriff setzt Frankena in seinem Text an mehreren Stellen mit Würde gleich, vgl. zum Beispiel FRANKENA (1986), S. 159

- (P1) Wenn eine Entität E eine Menge von Bedingungen B erfüllt, dann kommt ihr Menschenwürde zu.
- (P2) Wenn einer Entität Menschenwürde zukommt, dann muss sie gemäß eines Sets von Normen N behandelt werden.
- (K) Wenn eine Entität E die Menge von Bedingungen B erfüllt, dann muss sie gemäß N behandelt werden. (Transitivität, P1, P2)

Das scheint zunächst plausibel zu sein: Nehmen wir an, die Fähigkeit, sich selbst zu achten sei eine Bedingung für Menschenwürde und das Folterverbot eine Norm, die über die Menschenwürde begründet wird. Paul ist fähig, sich selbst zu achten und darum kommt ihm Menschenwürde zu. Weil Paul Menschenwürde zukommt, sollen wir ihn nicht foltern. Offenbar gilt dann: Wir sollen Paul nicht foltern, weil er fähig ist, sich selbst zu achten. Der Verweis darauf, dass es Pauls Menschenwürde verletzt, ihn zu foltern, trägt in moralischer Hinsicht nichts aus, da die 'moralische Arbeit' allein vom Begriff der Selbstachtung geleistet wird. Der Verweis auf die Menschenwürde ist damit redundant, „at least in logic if not in rhetoric.“<sup>14</sup> Was bedeutet dies für den Begriff der Menschenwürde?

Zunächst ist es wichtig, zu sehen, dass die von Frankena behauptete logische Redundanz in einer Hinsicht unproblematisch ist: *Jede* (Standard-) Definition D eines normativen Begriffs K enthält ein Bündel zusammen hinreichender Bedingungen B, über deren Vorliegen bestimmte Normen begründet werden, und die Ersetzbarkeit aller (relevanten) Vorkommnisse von K durch B ist gerade ein Zeichen dafür, dass es sich bei D um eine adäquate Definition von K handelt; das wurde bei der Diskussion der Eliminierbarkeitsbedingung für Definitionen bereits festgestellt (vgl. Abschnitt 2.6). In dieser Hinsicht stellt diese Art der Redundanz einfach eine Adäquatheitsbedingung für Definitionen dar.

---

<sup>14</sup>FRANKENA (1986), S. 160

Die Formulierung, Menschenwürde heiße nichts anderes („is just another way of saying“), als dass Menschen moralischen Normen gemäß behandelt werden sollen, deutet allerdings darauf hin, dass Frankena bei seiner Kritik eine besondere Art von Menschenwürdekonzptionen im Blick hat: Dass Menschen Würde besitzen, heißt dann nämlich nur, *dass* sie gemäß moralischer Normen behandelt werden sollen, sagt aber nichts darüber aus, *wie* sie in moralischer Hinsicht behandelt werden sollen.<sup>15</sup> Für solche Konzeptionen gilt tatsächlich, dass der Verweis auf die Menschenwürde normativ nichts austrägt und damit redundant ist – was man auch daran sieht, dass auf die Bezeichnung einer Handlung als 'Menschenwürdeverletzung' moralisch nichts geklärt und die Nachfrage berechtigt wäre, was diese moralisch falsch mache. Der Verweis auf die Menschenwürde sollte Frankena zu Folge also nicht nur anzeigen, dass moralische Gründe für bestimmte Handlungen vorliegen, sondern selbst einen solchen Grund darstellen.

Frankenas Einwand liefert damit einen wichtigen Hinweis darauf, wie der Zusammenhang zwischen Anwendungsbedingungen und normativem Gehalt eines Menschenwürdebegriffs aussehen muss, der in moralischen Argumenten nicht logisch redundant und damit verzichtbar ist: Da der Verweis auf die Menschenwürde nicht nur das Vorliegen von Gründen anzeigen, sondern selbst einen Grund für oder gegen eine Handlung darstellen sollte, muss der normative Gehalt in einem Begrndungsverhltnis zu den entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen stehen: *Dass X ein Mensch ist*, stellt selbst schon einen Grund dar, X in einer gewissen Weise (nicht) zu behandeln. Nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, stellen Verletzungen der Menschenwürde eine eigene Kategorie moralischen bels dar.

---

<sup>15</sup>Mit anderen Worten: Menschenwürde wäre identisch mit moralischem Status – eine hin und wieder in der Debatte vertretene Idee, vgl. z.B. WARREN, MARY ANNE (2000): *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*; Oxford University Press

## 2.4 Hoerster und Frankena: Die normative Unvollständigkeit des Menschenwürdebegriffs

Eine drittes Argument, das die Verzichtbarkeitsthese stützen soll, findet sich bei Norbert Hoerster und in ganz ähnlicher Form ebenfalls bei Frankena.<sup>16</sup> Beide gehen davon aus, dass der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs unvollständig ist und die Menschenwürdenormen damit für sich genommen keine handlungsbewertende Funktion erfüllen können. Sowohl Frankena als auch Hoerster nehmen dabei die im Alltagsgebrauch verankerte (vgl. 2.3.2) und auf Kant zurückgehende (vgl. 7.3.3) Idee als Ausgangspunkt, dass der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs mit dem Instrumentalisierungsverbot zusammenfällt: Die Würde eines Menschen zu verletzen, bedeutet dem zu Folge, ihn als bloßes Mittel zu benutzen, und damit sein rationales Wesen zu mißachten.<sup>17</sup> Um bestimmen zu können, ob eine Handlung die Menschenwürde verletzt oder nicht, muss dann die Frage beantwortet werden können, ob mit dieser Handlung andere Menschen instrumentalisiert werden.

Hoerster und Frankena gehen nun davon aus, dass ein so gefasster Menschenwürdebegriff seine Funktion der moralischen Bewertung von Handlungen nicht mehr erfüllen kann, da das Instrumentalisierungsverbot oder das Gebot, die rationale Natur von Menschen zu achten, *normativ unterbestimmt* sei. Das heisst genauer, dass der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs zur Klassifizierung einer Handlung als 'moralisch falsch' nicht ausreicht und moralische Bewertungen auf zusätzliche moralische Erwägungen angewiesen sind. Nennen wir dies die These der normativen Unvollständigkeit des Menschenwürdebegriffs. Was mit dieser gemeint ist, verdeutlicht Hoerster an folgendem Beispiel:<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup>vgl. HOERSTER, NORBERT (2002): Ehtik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay; Reclam: Stuttgart, S. 11-29 und FRANKENA (1986), S. 160-164

<sup>17</sup>die entsprechenden Formulierungen finden sich bei HOERSTER (2002), S. 12-13 und FRANKENA (1986), S. 160-161

<sup>18</sup>HOERSTER (2002), S. 14

Betrachten wir etwa den Fall zwangsweiser Blutentnahme. Sicher muss man es als eine Instrumentalisierung ansehen, wenn einem Menschen zu irgendeinem Zweck, der nicht der eigene ist, gegen seinen Willen Blut entnommen wird. Ist eine solche Blutentnahme unter gewissen Umständen aber nicht trotzdem ethisch legitim? Ist es wirklich unzulässig, jemandem auch gegen seinen Willen, aber ohne Risiko für seine Gesundheit Blut zu entnehmen, wenn man nur so das Leben eines Schwerverletzten nach einem Unfall retten kann? Ich meine, nein; ich kann es aber nachvollziehen, wenn jemand anderer Meinung ist. [...] Entscheidend ist in unserem Zusammenhang jedoch der folgende Punkt: Allein die Tatsache, dass man über die Zulässigkeit der Instrumentalisierung eines Menschen in diesem Fall offensichtlich streiten kann, zeigt deutlich, dass auch eine Instrumentalisierung nicht automatisch, unter allen Umständen ethisch und rechtlich illegitim sein muss.

Da es damit offenbar Fälle von Instrumentalisierung gibt, bei denen unklar ist, ob sie moralisch zulässig sind, stehen die von Hoerster kritisierten Auffassungen von Menschenwürde vor einem gravierenden Problem:<sup>19</sup> Um entscheiden zu können, ob eine Instrumentalisierung moralisch verboten ist (ob es sich um eine 'bloße' Instrumentalisierung handelt) oder nicht, müssen weitere moralische Argumente vorgebracht werden. Da man sich mit der Klassifizierung einer Handlung als 'Menschenwürdeverletzung' aber immer schon darauf festlegt, dass diese Handlung moralisch (absolut) verboten ist, dürfte sich die Frage nach der moralischen Erlaubtheit aber eigentlich gar nicht mehr stellen: Der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs muss so gefasst sein, dass Handlungen, mit denen die Würde eines Menschen verletzt wird, immer moralisch falsch sind. Gibt es Fälle, in denen eine Handlung durch den normativen Gehalt des Menschenwürdebegriffs verboten wird und sich trotzdem die Frage nach ihrer moralischen Erlaubtheit stellt, trägt Hoerster zu Folge der alleinige

---

<sup>19</sup> das sich noch durch Hoerstes weitere Beispiele verschärft, die zeigen, dass es Fälle von Instrumentalisierung gibt, die klarerweise moralisch zulässig sind, vgl. HOERSTER (2002), S. 15-18



Rekurs auf die Menschenwürde in einer moralischen Argumentation nichts aus und ist in diesem Sinne verzichtbar:<sup>20</sup>

Das Menschenwürdeprinzip bietet für sich genommen gar keinen Maßstab mehr für legitimes Verhalten, sondern setzt für seine Anwendung ein normatives Werturteil darüber, was legitim ist, bereits voraus. [...] Wenn X beispielsweise sagt: „Die Embryonenforschung ist unzulässig; denn sie verletzt die Menschenwürde“, so bringt er damit zwar deutlich zum Ausdruck, dass er die Nutzung oder Instrumentalisierung von Embryonen zu Forschungszwecken für illegitim hält; er gibt für dieses Werturteil insoweit aber noch keinerlei Begründung. Falls Y die Embryonenforschung für legitim hält, kann er seinerseits einfach entgegenhalten, sie verletze die Menschenwürde nicht. Die Heranziehung des Begriffs der Menschenwürde hat insoweit zu einer rationalen Bewältigung der Kontroverse zwischen X und Y nicht das Geringste beigetragen. Im Gegenteil: Sie hat von den wirklichen Gründen, die sich für die eine oder für die andere Position möglicherweise anführen lassen, nur abgelenkt.<sup>21</sup>

Welche Auswirkungen hat das Argument von Hoerster (und Frankena) auf Explikationen des Menschenwürdebegriffs? Zunächst könnte man der Meinung sein, dass diese Kritik nur sehr eingeschränkt gilt, da sie sich ohnehin nur auf Menschenwürdekonzptionen bezieht, die das Instrumentalisierungsverbot als normativen Gehalt des Menschenwürdebegriffs annehmen. Dies ist zwar richtig, aber trotzdem lässt sich aus der These der normativen Unvollständigkeit ein allgemeines Kriterium gewinnen, an Hand dessen sich eine Explikation bewerten lassen muss: Damit der Menschenwürdebegriff seine Funktion der

---

<sup>20</sup>zu einem ähnlichen Schluss kommt auch Frankena, vgl. FRANKENA (1986), S.164: „[T]he main difficulty [is] to exhibit the kinds of conduct regarded as right or wrong as specifications of a clearly and *independently identified* concept of respect.“, Hervorhebung von mir.

<sup>21</sup>HOERSTER (2002), S.18-19

Handlungsbewertung erfüllen kann und in moralischen Argumenten nicht verzichtbar ist, muss sein normativer Gehalt so spezifisch gefasst sein, dass es keine Fälle gibt, auf die sich der Menschenwürdebegriff anwenden lässt, ohne dass dadurch geklärt ist, wie die entsprechende Handlung moralisch zu bewerten ist.

## Kapitel 3

# Der dritte skeptische Einwand: Unbegründbarkeit

Der im Folgenden diskutierte Einwand der Unbegründbarkeit ist die wahrscheinlich nahe liegendste Kritik am Menschenwürdebegriff und stellt die Begründbarkeit des normativen Gehalts – der Menschenwürdenormen – in Frage. Der Alltagsbegriff der Menschenwürde, so wurde gezeigt (vgl. 2.3.2), impliziert, dass eine Klasse moralischer Normen existiert, die die folgende Form besitzen: „Handlung H soll man gegenüber X (nicht) vollziehen, weil X ein Mensch ist.“ An Hand der Diskussion von Frankenas Redundanzthese wurde gezeigt, dass damit die Begründung moralischer Normen über das Menschsein von Menschen gemeint sein muss, da der Menschenwürdebegriff sonst schlicht überflüssig wäre (vgl. die Diskussion in Abschnitt 3.3)

Vertreter des Unbegründbarkeitseinwands gehen nun davon aus, dass eine solche Begründung aus prinzipiellen Gründen nicht möglich ist und sich Explikationen, die an der alltagssprachlichen Fassung der entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen festhalten, damit einer nicht einlösbaren Begründungslast aussetzen. Das im Folgenden diskutierte Argument Peter Singers, das sich

in ähnlicher Form auch bei verschiedenen anderen Menschenwürdeskeptikern findet,<sup>1</sup> soll zeigen, warum das so ist.

### 3.1 Singers Dilemma

Das wohl einflussreichste Argument gegen die Auffassung, das Mensch-Sein sei in moralischer Hinsicht relevant, stammt von Peter Singer und richtet sich nicht nur gegen den Menschenwürdebegriff, sondern auch gegen verwandte Ideen wie beispielsweise die der Heiligkeit menschlichen Lebens. Singer entwickelt sein Argument im bioethischen Kontext aus der Zurückweisung bestimmter Begründungen des Lebensrechts von Embryonen.<sup>2</sup> Die Struktur dieser Begründung entspricht in der Regel dem folgenden 'Standardargument':

(SA)

**P1** Menschen besitzen ein Lebensrecht

**P2** Ein Embryo ist ein Mensch

**K** Embryonen besitzen ein Lebensrecht

Bei P2 handelt es sich offensichtlich um eine empirische Aussage, der zu Folge menschliche Embryonen Menschen, und das heißt genauer: Mitglieder der Spezies *homo sapiens*, sind. Diese Prämisse des Standardarguments wird von Singer nicht in Frage gestellt.<sup>3</sup> Dass Menschen ein Recht auf Leben besitzen (P1), scheint auf den ersten Blick ebenfalls unbestreitbar – zumindest,

---

<sup>1</sup>vgl. z.B. RACHELS, JAMES (1990): Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism; Oxford UP oder die in Teil II dieser Untersuchung diskutierten restriktiven Würdekonzeptionen

<sup>2</sup>dieses Argument findet sich an verschiedenen Stellen in Singers Werk; die folgende Rekonstruktion bezieht sich auf SINGER, PETER/HELGA KUHSE (2002): Individuals, Humans, and Persons: The Issue of Moral Status; in: KUHSE, HELGA (Hrsg.): Unsantifying Human Life: Essays on Ethics; Blackwell: Oxford; dieses Argument wird in SINGER, PETER (1975): Animal Liberation; New York Review: New York, S. 266-267 explizit auf die Idee menschlicher Würde bezogen.

<sup>3</sup>Oder genauer: Er hält es für schwierig, diese zu bestreiten, vgl. SINGER (2002), S. 192

wenn man wie Singer davon ausgeht, dass es sich um unschuldige Menschen handelt und damit möglicherweise gerechtfertigte Tötungen zum Zweck der Selbstverteidigung oder Bestrafung ausblendet.

Die Selbstverständlichkeit, mit der die erste Prämisse für wahr gehalten wird, verschwindet jedoch, wenn man nach einer Begründung für P1 sucht und danach fragt, *weshalb* Menschen (im Gegensatz zu anderen Lebewesen) ein Recht auf Leben zukommen soll. Eine nahe liegende Antwort besteht Singer zu Folge in dem Verweis auf moralisch relevante Eigenschaften wie Rationalität oder Selbstbewusstsein, die Menschen besitzen und über die sich ein moralisches Lebensrecht begründen lässt. Diese Eigenschaften sind Bedingungen für Personalität und die Menschen, die sie besitzen, sind *Personen*.<sup>4</sup>

„Why do we think killing human beings is so much more serious than killing these other beings? The obvious response is that the morally relevant differences are those based on our superior mental powers – our self-awareness, our rationality, our moral sense, our autonomy, or some combination of these.“

Diese Analyse des Standardarguments ist folgenreich, denn wenn Singers Interpretation der beiden Prämissen akzeptiert wird, dann ist SA offenbar auf Grund einer äquivoken Verwendung des Begriffs 'Mensch' in P1 und P2 ungültig: Während in der ersten Prämisse von Menschen in einem moralischen Sinn (im Folgenden: Mensch<sub>m</sub>) die Rede ist (Menschen besitzen ein Lebensrecht, weil sie Menschen<sub>m</sub>, d.h. Personen, sind), wird der Menschenbegriff in P2 in einem rein biologischen Sinn (im Folgenden: Mensch<sub>b</sub>) verwendet (Embryonen sind Menschen<sub>b</sub>, da sie zur entsprechenden Spezies gehören). Macht man den Bedeutungsunterschied der beiden Menschenbegriffe explizit, erhält man ein offensichtlich *ungültiges* Argument:

(SA')

---

<sup>4</sup>SINGER (2002), S. 193

(P1) Ein Embryo ist ein Mensch<sub>b</sub>

(P2) Menschen<sub>m</sub> (d.h. Personen) besitzen ein Lebensrecht

(K\*) Embryonen besitzen ein Lebensrecht

Da nach der Offenlegung der Äquivokation des Begriffs 'Mensch' nicht mehr aus den beiden Prämissen abgeleitet werden kann, dass Embryonen ein Lebensrecht besitzen, stellt diese Analyse ein gravierendes Problem für das Standardargument dar: Wenn nur Menschen<sub>m</sub> ein moralisches Recht auf Leben besitzen, dann ist die Tatsache, dass Embryonen Menschen<sub>b</sub> sind, in moralischer Hinsicht völlig irrelevant. Darüberhinaus ist klar, dass Embryonen keine Menschen<sub>m</sub> sind, da ihnen die dazu notwendigen personalen Eigenschaften fehlen. Damit lässt sich mit dem Standardargument nicht zeigen, dass das Leben von Embryonen moralischen Schutz verdient.

Akzeptiert man Singers Argument, so hat dieses nicht nur Auswirkungen auf das Standardargument für den Embryonenschutz, sondern auch auf die Explikation des Menschenwürdebegriffs: Ebenso wie in Singers Kritik am Standardargument (SA) kann an den Alltagsbegriff der Menschenwürde die Frage gestellt werden, *welches* Konzept des Mensch-Seins dieser voraussetzt. Handelt es sich um ein biologisches Konzept, dann kommt zwar allen Menschen Würde zu, die Begründung der Menschenwürdenormen ist dann aber in ähnlicher Weise problematisch wie die eines Lebensrechts für Embryonen; handelt es sich dagegen um ein moralisch aufgeladenes Konzept des Mensch-Seins, dann kommt Menschenwürde nicht mehr allen Menschen, sondern, folgt man Singer, nur noch Personen zu.<sup>5</sup>

Damit ergibt sich folgendes Problem: Wenn der Menschenwürdebegriff sowohl auf *alle* Menschen anwendbar, als auch moralisch gehaltvoll sein soll, die Geltung moralischer Normen aber vom Besitz personaler Eigenschaften

---

<sup>5</sup>wobei letztere Position je nach Fassung der personalen Bedingungen Macklins Ersetzbarkeits-Einwand ausgesetzt ist, vgl. Abschnitt 3.2

abhängt, dann sind die in der Grundform enthaltenen Intuitionen über die entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen und den normativen Gehalt offenbar auf ähnliche Weise inkohärent wie die Annahmen in SA. Aus Singers Analyse von SA ergibt sich damit ein Dilemma für die Explikation des Menschenwürdebegriffs:

*Entweder* erfassen die entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen alle Menschen, dann lässt sich aber der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs nicht begründen; *oder* die entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen erfassen nur Lebewesen mit Eigenschaften, über die sich ein normativer Gehalt begründen lässt, aber dann erfasst der Menschenwürdebegriff nicht mehr alle Menschen, sondern nur Personen.

Mit dieser argumentativen Stützung des Unbegründbarkeitseinwands scheinen die Aussichten für eine Begründung der Menschenwürdenormen und damit für den Menschenwürdebegriff überhaupt tatsächlich schlecht zu stehen, denn muss man die Idee aufgeben, dass das Mensch-Sein eines Menschen relevant dafür ist, wie man ihn behandeln sollte, wird der Kerngedanke der Menschenwürde insgesamt verworfen. Damit stellt sich die Frage, ob die beiden gleichermaßen unattraktiven Alternativen, die das Dilemma zulässt, tatsächlich erschöpfend und zwingend sind. Betrachten wir Singers Argumentation noch einmal genauer.

### **3.2 Mögliche Begründungen der Menschenwürdenormen**

Zunächst lässt Singers Argument zwei Möglichkeiten offen, mit denen weiter an der Begründung der Menschenwürdenormen für alle Menschen und nicht nur Personen festgehalten werden kann: Erstens ließe sich die These vertreten, dass alle Menschen<sub>b</sub> auch Menschen<sub>m</sub>, das heisst Personen, sind. Sollte das stimmen, wäre die Begründung der Menschenwürdenormen für alle Menschen<sub>b</sub>

unproblematisch. Diese Annahme könnte zwar kontingenterweise wahr sein, wenn beispielsweise alle Menschen<sub>b</sub>, die keine Personen sind, plötzlich aussterben würden; dann wäre die Begründbarkeit der Menschewürdenormen allerdings an eine äußerst unplausible empirische Voraussetzung gebunden. Dieser Ausweg aus dem Dilemma ist damit nicht besonders attraktiv. Zweitens könnte man gegen das erste Horn des Dilemmas argumentieren, dass das sich über das Mensch-Sein<sub>b</sub> entgegen Singers Behauptung doch moralische Normen begründen lassen. Eine solche Annahme hält Singer aber für absurd:<sup>6</sup>

This is a desperate move. Those who make it find themselves having to defend the claim that species membership is in itself morally relevant to the wrongness of killing a being. If we are considering whether it is wrong to destroy something, surely we must look at its actual characteristics, not just the species to which it belongs. If visitors from other planets turn out to be sensitive, thinking, planning beings, who form deep and lasting relationships just like we do, would it be acceptable to kill them simply because they are not members of our species?

Der Grund dafür, die These der moralischen Relevanz der Spezieszugehörigkeit für 'hoffnungslos' zu halten, liegt auf der Hand: Eine solche Behauptung scheint bereits aus logischen Gründen falsch zu sein, da die Ableitung moralischer Normen aus dem Mensch-Sein offensichtlich eine Instanz des Sein-Sollen-Fehlschlusses<sup>7</sup> darstellt, der besagt, dass *jede* Ableitung eines Sollens aus einem Sein logisch ungültig ist und aus rein deskriptiven Prämissen *nie-mals* normative Konklusionen folgen. Sollte dieser Einwand zutreffen, dann wäre die Tatsache, dass X ein Mensch<sub>b</sub> *ist*, für die Frage, wie man mit X umgehen *soll*, moralisch irrelevant.

---

<sup>6</sup>SINGER (2002), S. 194

<sup>7</sup>die klassische Formulierung findet sich bei in HUME, DAVID; NORTON, DAVID FATE/MARY J. NORTON (Hrsg.) (1739/2000): A Treatise of Human Nature; Clarendon Press: Oxford, Buch III.1.1.27; für eine ausführliche Diskussion des damit verwandten 'naturalistischen Fehlschlusses' vgl. BIRNBACHER, DIETER (2006): Natürlichkeit; de Gruyter: Berlin, S. 44-48



Auch wenn teilweise umstritten ist, ob das Ziehen normativer Konklusionen aus deskriptiven Prämissen grundsätzlich einen Fehlschluss darstellt,<sup>8</sup> wird im Folgenden die Singers Kritik zu Grunde liegende These akzeptiert, dass Ableitungen dieser Art logisch ungültig sind. Begründungsfiguren des folgenden Typs, mit denen aus einem rein deskriptiven Begriff des Mensch-Seins der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs begründet wird, sind damit nicht zulässig:

### **Begründungsfigur d-n:**

(P1) X ist ein Mensch<sub>deskriptiv</sub> (deskriptive Prämisse)

(K) X soll gemäß Norm N behandelt werden (normative Konklusion)

Singer scheint davon auszugehen, dass die Begründbarkeit der Menschenwürdenormen allein an dieser Begründungsfigur hängt – und mit dieser fällt. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass dieser Schluss voreilig ist. Das wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass mit der Begründungsfigur d-n lediglich die *direkte* Begründbarkeit moralischer Normen aus einem *deskriptiven* Begriff des Mensch-Seins ausgeschlossen wird. Davon sind aber nur Positionen betroffen, die eine *unmittelbare* moralische Relevanz der Spezieszugehörigkeit behaupten ('species membership is *in itself* morally relevant').<sup>9</sup>

Damit werden aber (mindestens) die folgenden beiden Alternativen von Singers Argument und vom Unbegründbarkeitseinwand nicht abgedeckt:

---

<sup>8</sup>in der Diskussion um Schlüsse dieser Art werden zum Teil Beispiele formuliert, die zeigen sollen, dass es (zumindest triviale) Sein-Sollen-Schlüsse gibt, die logisch gültig sind; diese betreffen die folgenden Überlegungen allerdings nicht. Vgl. dazu BLACK, MAX (1964): The Gap between 'Is' and 'Should'; in: The Philosophical Review, LXXIII, SEARLE, JOHN R. (1964): How to Derive 'Ought' From 'Is'; in: Philosophical Review, LXXIII oder MACINTYRE, ALASDAIR (1981): After Virtue: A Study in Moral Philosophy; University of Notre Dame Press: Notre Dame, S. 148-150

<sup>9</sup>solche Positionen werden im Anschluss an James Rachels auch als 'unqualified speciesism' bezeichnet, vgl. RACHELS (1990), S. 182-183

- (a) die *indirekte* Begründung des normativen Gehalts aus einem deskriptiven Begriff des Mensch-Seins und eines 'Brückenprinzips'<sup>10</sup>, das heisst, einer Prämisse, die zeigt, inwiefern das Mensch-Sein<sub>b</sub> von Menschen in moralischer Hinsicht zählt.
- (b) die Begründung des normativen Gehalts aus einem *normativen* Begriff des Mensch-Seins, der *nicht* mit dem Personenbegriff zusammenfällt.

Während er die Möglichkeit von (a) überhaupt nicht im Blick zu haben scheint, vertritt Singer bezüglich (b) zwar explizit die These, dass nur personale Eigenschaften moralisch relevant sein können und andere menschliche Eigenschaften in moralischer Hinsicht keine Rolle spielen; dafür liefert Singer aber keinerlei Begründung, sondern behauptet stattdessen lediglich, deren Wahrheit sei 'offensichtlich' (vgl. das obige Zitat: „it is obvious...“). Damit sind die folgenden beiden Begründungsfiguren vom skeptischen Unbegründbarkeitseinwand nicht betroffen:

**(a) Begründungsfigur d-b-n:**

- (P1) X ist ein Mensch<sub>deskriptiv</sub> (deskriptive Prämisse)
- (P2) ein Mensch<sub>deskriptiv</sub> zu sein ist moralisch relevant (Brückenprinzip)
- (K) X soll gemäß Norm N behandelt werden (normative Konklusion)

**(b) Begründungsfigur n-n:**

- (P1) X ist ein Mensch<sub>normativ</sub> (normative Prämisse)
- (K) X soll gemäß Norm N behandelt werden (normative Konklusion)

---

<sup>10</sup>ausführlich dazu: SCHURZ, GERHARD (1997): The Is-Ought Problem: An Investigation in Philosophical Logic; Kluwer: Dordrecht, S. 25-29

Wie spezifische Begründungen, die den genannten Begründungsfiguren entsprechen, genau aussehen und ob diese tatsächlich funktionieren, muss im Folgenden noch jeweils geprüft werden. Mit den beiden alternativen Möglichkeiten ist aber bereits gezeigt, dass der Unbegründbarkeitseinwand keinen Einwand gegen den Menschenwürdebegriff insgesamt darstellt, sondern nur gegen solche Auffassungen eingesetzt werden kann, die die Begründung der Menschenwürdenormen über die Begründungsfigur d-n angehen.

## Kapitel 4

# Adäquatheitsbedingungen für Menschenwürdekonzeptionen

Aus den drei diskutierten skeptischen Einwänden lassen sich nun wichtige Rückschlüsse hinsichtlich einer adäquaten und akzeptablen Fassung des Menschenwürdebegriffs ziehen. Diese wurden alle detailliert in den einzelnen Abschnitten behandelt und werden nun nochmals zusammengefasst dargestellt.

Der skeptische *Leerformel-Einwand* in seiner stärksten Form besagt, dass der Menschenwürdebegriff insofern problematisch ist, als die Anwendungsbedingungen und damit der normative Gehalt so unspezifisch und interpretationsoffen sind, dass unter Rekurs auf diesen einander widersprechende Urteile begründet werden können (vgl. 2.4). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer begrifflichen Schärfung, die, wie gezeigt, nur im Modus der Explikation als Replik auf den skeptischen Einwand geeignet ist (2.7.3). Das heisst genauer, dass der Alltagsbegriff der Menschenwürde als Ausgangspunkt genommen und anschließend auf der Basis von Intuitionen über paradigmatische Fälle entsprechend präzisiert wird. Damit haben wir ein erstes Kriterium für die Adäquatheit einer Menschenwürdekonzeption:

**MW1** Die Schärfung des Menschenwürdebegriffs muss ausgehend von der alltagssprachlichen Bedeutung und moralischen Intuitionen erfolgen und

als Ergebnis ein Konzept menschlicher Würde ergeben, das im Hinblick auf die Generierung moralischer Urteile *eindeutige* Ergebnisse liefert.

Aus den allgemeinen Anforderungen an die Definition moralischer Begriffe und Frankenas Redundanzeinwand ergibt sich die Notwendigkeit einer Begründung der Menschenwürdenormen, die einen Zusammenhang herstellt zwischen den Anwendungsbedingungen und dem normativen Gehalt des Menschenwürdebegriffs. Eine solche Begründung, die hatte die Auseinandersetzung mit dem Unbegründbarkeitseinwand gezeigt, unterliegt bestimmten Einschränkungen: Da Begründungen, mit denen aus einem deskriptiven Konzept des Mensch-Seins direkt auf moralische Normen geschlossen wird (Begründungsfigur d-n), ungültig sind, bleibt entweder die Begründung aus einem normativen Konzept des Mensch-Seins (Begründungsfigur n-n) oder eine indirekte Begründung aus einem deskriptiven Konzept des Mensch-Seins in Verbindung mit einem Brückenprinzip (Begründungsfigur d-b-n). Aus diesen Überlegungen ergibt sich ein weiteres Adäquatheitskriterium:

**MW2** Da Definitionen das Kriterium der Konservativität erfüllen müssen, bedarf der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs (die Menge der Menschenwürdenormen) einer separaten Begründung.

**MW2a** Eine solche Begründung muss einen Zusammenhang herstellen zwischen den entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen (dem Begriff des Mensch-Seins) und dem normativen Gehalt (den Menschenwürdenormen), da der Menschenwürdebegriff sonst redundant ist (das war die Konsequenz aus Frankenas Redundanzeinwand).

**MW2b** Die Begründung der Menschenwürdenormen muss entweder über ein normatives Konzept des Mensch-Seins (Begründungsfigur n-n) oder ein deskriptives Konzept des Mensch-Seins in Verbindung mit einem Brückenprinzip (Begründungsfigur d-b-n) erfolgen.

Neben diesen starken Adäquatheitsbedingungen, die die Möglichkeit einer Konzeption menschlicher Würde überhaupt betreffen, ergeben sich aus der

*Verzichtbarkeitsthese* in ihren verschiedenen Varianten zwei schwächere Anforderungen, die ein interessanter und für den moralischen Diskurs signifikanter Menschenwürdebegriff erfüllen muss. Während eine Explikation, die den starken Bedingungen nicht genügt, also letztendlich überhaupt keinen sinnvollen Menschenwürdebegriff ergibt, hat eine Konzeption, die die folgenden schwachen Kriterien nicht erfüllt, einen zwar sinnvoll verwendbaren, insgesamt aber weniger wichtigen und verzichtbaren Menschenwürdebegriff zur Folge:

**MW3a** Die *Anwendungsbedingungen* müssen so gefasst sein, dass der Menschenwürdebegriff nicht auf andere normative Begriffe reduzierbar ist und so seine Signifikanz im moralischen Diskurs verliert; dies hatte Macklins Ersetzbarkeitseinwand gezeigt.

**MW3b** Der *normative Gehalt* muss so präzise gefasst sein, dass zur moralischen Beurteilung einer bestimmten Handlung nicht auf andere moralische Begriffe zurückgegriffen werden muss (das war Frankenas und Hoersters Punkt) .

## Teil II

# Explikationen des Menschenwürdebegriffs

# Kapitel 5

## Methodologische Vorüberlegungen

Mit den im letzten Teil erarbeiteten Adäquatheitsbedingungen sind die Anforderungen an einen Menschenwürdebegriff bestimmt, der den skeptischen Einwänden standhalten kann. Da diese aber lediglich den Rahmen vorgeben, innerhalb dessen sich Versuche der Klärung des Menschenwürdebegriffs bewegen können, ist damit noch keinerlei inhaltliche Bestimmung gegeben: Wir wissen also immer noch nichts darüber, was 'Menschenwürde' genau bedeutet (zumindest nicht, was wir als kompetente Sprecherinnen nicht auch vorher schon wussten).

Im Zuge der Diskussion der drei skeptischen Einwände wurde aber bereits deutlich, welche Wege man bei der Bestimmung des Menschenwürdebegriffs beschreiten kann: Da eine Explikation grundsätzlich beim Alltagsbegriff der Menschenwürde ansetzen und diesen schärfen muss (MW1), kann man (1) entweder bei dessen Anwendungsbedingungen (das heisst: bei einem Konzept des Mensch-Seins, das entsprechend präzisiert wird) oder (2) beim normativen Gehalt (das heisst: bei den Menschenwürdenormen) beginnen (vgl. dazu 2.3). Betrachten wir beide Möglichkeiten etwas genauer.



**(1) Explikation über die Anwendungsbedingungen:** Beginnt man die Explikation des Menschenwürdebegriffs bei den Anwendungsbedingungen, so benötigt man eine Idee davon und Intuitionen darüber, was es bedeutet, ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn zu sein. Das vorgeschlagene Konzept des Mensch-Seins muss dann wiederum die Begründung des normativen Gehalts – das heisst: der Menschenwürdenormen – erlauben. Dieses Vorgehen wird im Folgenden als *anthropologische Methode* bezeichnet.<sup>1</sup>

Folgt man bei der Explikation des Menschenwürdebegriffs der anthropologischen Methode, so stellt sich die Frage nach der Menschenwürde primär als Frage danach, was das Mensch-Sein im für Menschenwürde relevanten Sinn ausmacht. Die Hauptschwierigkeit besteht dabei darin, über das vorgeschlagene Konzept des Mensch-Seins den normativen Gehalt des Menschenwürdebegriffs zu begründen (MW2a). Die Diskussion des Unbegründbarkeitseinwands hatte gezeigt, in welchem Rahmen dies möglich ist (MW2b): Entweder über ein von Anfang an normatives Konzept des Mensch-Seins (Begründungsfigur n-n) oder über ein deskriptives Konzept des Mensch-Seins in Verbindung mit einem Brückenprinzip, das dessen moralische Relevanz aufzeigt (Begründungsfigur d-b-n; vgl. 4.2).

Die wichtigsten anthropologischen Positionen, die im Folgenden diskutiert werden, sind erstens *personale Würdekonzeptionen*, denen zu Folge Menschenwürde nur Personen zukommt und die dadurch einen Teil der Menschheit vom Menschenwürdebegriff ausschließen; zweitens *speziesistische Konzeptionen*, die versuchen, die moralische Relevanz der Zugehörigkeit zur Spezies 'Mensch' aufzuweisen und damit alle Menschen (im biologischen Sinn) zu erfassen; und drittens *weite eigenschafts- und fähigkeitsorientierte Würdekonzeptionen*, die über die Identifizierung typisch menschlicher Eigenschaften und Fähigkeiten ein normatives Menschenbild konstruieren, das nicht auf Perso-

---

<sup>1</sup> diese entspricht der Art der Rechtfertigung des Würdebegriffs, die Margalit als 'positive justification' bezeichnet, vgl. MARGALIT, AVISHAI (1996): *The Decent Society*; Harvard University Press: Cambridge, MA, S. 57-67.

nen beschränkt ist.

**(2) Explikation über den normativen Gehalt** Den Menschenwürdebegriff über seinen normativen Gehalt zu explizieren, bedeutet dagegen, von den im Alltagsbegriff enthaltenen Vorstellungen darüber auszugehen, was man mit Menschen (nicht) tun sollte, einfach deshalb, weil sie Menschen sind. Das heisst genauer, dass bei einem solchen Vorgehen Intuitionen darüber benötigt werden, welche Arten von Handlungen durch die Menschenwürdenormen verboten werden. Diese Vorgehensweise wird im Weiteren als *normative Methode* bezeichnet.<sup>2</sup> Da der Menschenwürdebegriff auch bei der Bestimmung über diese Methode Anwendungsbedingungen besitzen muss (denn sonst wäre er gar kein Begriff, vgl. 2.3.1), muss dann in einem zweiten Schritt bestimmt werden, welches Konzept des Mensch-Seins der vorgeschlagenen Fassung des normativen Gehalts zu Grunde liegt. Damit sind auch hier wieder personale, fähigkeitsorientierte und speziesistische Fassungen derselben möglich (in der Debatte – und darum auch in der folgenden Diskussion – finden sich allerdings nur personale Konzeptionen).

Die folgende Auseinandersetzung mit den verschiedenen Vorschlägen zum Verständnis des Menschenwürdebegriffs soll nicht nur einen Überblick über die aktuelle Debatte geben, sondern dient in erster Linie der Vorbereitung des im dritten Teil entwickelten befürfnisorientierten Konzepts. Dieses soll über die Stützung von drei aufeinander aufbauenden Thesen plausibilisiert werden: Der *ersten* These (T1) zu Folge gibt es keine moralisch neutralen Gründe, den Menschenwürdebegriff restriktiv zu fassen und auf eine eng umrissene Gruppe von Menschen einzuschränken. Diese These wird im Rahmen einer Diskussion personaler Würdekonzeptionen gestützt und soll Raum für einen weit gefassten Menschenwürdebegriff schaffen, der (zumindest fast) alle Menschen

---

<sup>2</sup>diese entspricht der Rechtfertigungsform, die Margalit als 'negative justification' bezeichnet, vgl. MARGALIT (1996), S. 84-86; Ralf Stoecker nennt dieses Vorgehen im Anschluss daran auch 'negativ-induktive' Methode, vgl. STOECKER, RALF (2010): Three Crucial Turns on the Road to an Adequate Understanding of Human Dignity (Ms.);

erfasst.

Der *zweiten* These (T2) zu Folge, die in Auseinandersetzung mit den speziesorientierten Konzeptionen entwickelt wird, lässt sich die moralische Relevanz deskriptiver Menschenkonzepte prinzipiell nicht aufweisen. Das heisst genauer, dass weit gefasste Konzeptionen keine Brückenprinzipien, sondern ein genuin normatives Menschenbild benötigen (und damit der Begründungsfigur n-n folgen).

Und der *dritten* These (T3) zu Folge, die innerhalb der Diskussion aller eigenschafts- und fähigkeitsorientierter Positionen plausibilisiert werden soll, kann über ein normatives Menschenbild, das die Bedürftigkeit von Menschen aus den Augen verliert, das Spezifikum menschenwürdeverletzender (bzw. -fördernder) Handlungen nicht erklärt werden. Die Thesen T1-T3 werden damit die nun folgende Auseinandersetzung mit anderen (das heisst: nicht-bedürfnisorientierten) Konzeptionen menschlicher Würde strukturieren: Zuerst werden restriktive (an personalen Eigenschaften orientierte) Auffassungen diskutiert (Kap. 7 und 8), danach weite speziesorientierte (Kap. 10) und abschließend noch weite eigenschafts- bzw. fähigkeitsorientierte (Kap. 12).

Dabei bietet es sich zum Teil an, in zwei Schritten vorzugehen und vor einer Diskussion neuerer Vorschläge zunächst die einflussreichsten historischen Positionen zu diskutieren. Diese in die Untersuchung mit einzubeziehen ist insofern sinnvoll, als sich die aktuelle Debatte größtenteils auf die historischen Quellen des Menschenwürdebegriffs stützt und auf bereits vorhandene Vorschläge zurückgreift. Die Darstellung der einflussreichsten historischen Konzeptionen in den nächsten Abschnitten erfolgt dabei unter einem rein *systematischen* Gesichtspunkt, nämlich mit dem Ziel, die Grundstruktur der jeweiligen Auffassungen aufzuzeigen und damit die Einordnung aktueller Positionen zu er-

leichtern.<sup>3</sup> Die folgende Untersuchung erhebt also weder den Anspruch auf vollständige Erfassung aller historisch bedeutsamen Positionen, noch darauf, die diskutierten Positionen erschöpfend darzustellen.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup>für einen etwas skeptischeren Blick auf den Nutzen einer Einbeziehung historischer Positionen vgl. DEBES, REMY (2009): Dignity's Gauntlet; in: *Philosophical Perspectives* 23, 1, S. 45-50

<sup>4</sup>Gesamtdarstellungen der Geschichte des Menschenwürdebegriffs finden sich u.a. in SCHÜTTAUF, KONRAD (2008): Menschenwürde – Zur Struktur und Geschichte des Begriffs; in: BRUDERMÜLLER (2008); BAKER, H. (1947): *The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea*; Harvard University Press: Cambridge, MA; HORSTMANN, ROLF-PETER (1980): Eintrag 'Menschenwürde'; in: RITTER, JOACHIM ET. AL. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd.5; Schwabe: Basel; GADAMER, HANS-GEORG (1988): Die Menschenwürde auf ihrem Weg von der Antike bis heute; in: *Humanistische Bildung*, 12

# Kapitel 6

## Restriktive Auffassungen menschlicher Würde: Anthropologische Methode

### 6.1 Der Kerngedanke restriktiver Würdekonzzeptionen

Die in diesem Kapitel diskutierten restriktiven Konzeptionen folgen sämtlich der anthropologischen Methode und setzen bei der Explikation des Würdebegriffs dementsprechend bei einer Vorstellung davon an, was ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist. Die Bestimmung dieses Menschenbildes erfolgt dabei über *personale Eigenschaften*, und der Würdebegriff wird damit auf Personen beschränkt. Eine Person zu sein bedeutet in diesem Zusammenhang, über diejenigen Eigenschaften zu verfügen, da benötigt werden, um selbst handeln zu können – also beispielsweise die Fähigkeit zur Einsicht in Gründe (Rationalität), die Fähigkeit, eine Einstellung zu sich selbst einzunehmen (Re-

flexivität) oder die Fähigkeit, selbstbestimmt zu handeln (Autonomie).<sup>1</sup>

Da über diese Eigenschaften auch (oder besser: primär) die Zurechenbarkeit moralischer Verantwortung bestimmt wird, enthalten die von ihnen konstituierten Anwendungsbedingungen für den Menschenwürdebegriff ein normatives Menschenbild, das eine *reziproke* Verpflichtung durch die Menschenwürdenormen impliziert: Wenn nur zurechnungsfähigen Menschen Würde zukommt, dann 'profitieren' nur diejenigen von den Menschenwürdenormen, die sie auch befolgen müssen. Restriktive Konzeptionen menschlicher Würde sind damit auf die folgende Symmetriethese (ST) festgelegt:

(ST) Die Bedingungen für die Zugehörigkeit zur Gruppe der Lebewesen, die gemäß der Menschenwürdenormen behandelt werden sollen, sind *dieselben*, wie die Bedingungen für die Zugehörigkeit zur Gruppe der Lebewesen, die gemäß der Menschenwürdenormen handeln sollen.

Die Symmetriethese zeigt nun klar auf, inwiefern diese Auffassungen *restriktiv* sind: Die Reziprozität von Verpflichteten und Nutznießern im Hinblick auf die Menschenwürdenormen führt zu einem Ausschluß von Menschen (im biologischen Sinn), die *nicht* über personale Eigenschaften verfügen: Eine Person zu sein, ist weder notwendig noch hinreichend dafür, ein Mensch zu sein, denn personale Eigenschaften kommen weder unbedingt *allen* Menschen, noch unbedingt *nur* Menschen zu.<sup>2</sup> Damit schließen restriktive Konzeptionen menschlicher Würde bestimmte Gruppen von Menschen aus, denen zumindest dem Alltagsbegriff zu Folge Menschenwürde zukommt: Erstens Menschen, die *noch nicht* über personale Eigenschaften verfügen (zum

---

<sup>1</sup>hierbei handelt es sich also um einen Locke'schen Begriff der Person: „[W]e must consider what person stands for; – which, I think, is a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places; which it does only by that consciousness which is inseparable from thinking, and, as it seems to me, essential to it: it being impossible for any one to perceive without perceiving that he does perceive.“, LOCKE, JOHN (1690/1975): Essay Concerning Human Understanding; Clarendon: Oxford, II.XXVII:9

<sup>2</sup>vgl. zu diesem Verhältnis des Personen- und Menschenbegriffs SAPONTZIS, S.F. (1981): A Critique of Personhood; in: Ethics, 91(4)

Beispiel Embryonen oder Kleinkinder), zweitens Menschen, die *nicht mehr* über personale Eigenschaften verfügen (zum Beispiel demente oder irreversibel komatöse Menschen) und drittens Menschen, die *niemals* über personale Eigenschaften verfügt haben und verfügen werden (zum Beispiel von Geburt an geistig schwerstbehinderte Menschen). Der Umstand, dass sich aus der Symmetriethese damit eine moralische Benachteiligung gerade der Menschen gibt, die einer gängigen moralischen Intuition zu Folge gerade den Schutz der Menschenwürde nötig haben, wird (nicht sehr treffend) auch als 'Problem der Randfälle' bezeichnet.

## 6.2 Das 'Problem der Randfälle'

Personalen Würdekonzptionen stehen grundsätzlich zwei verschiedene Arten des Umgangs mit dem Problem der Randfälle offen: Entweder sie akzeptieren, dass menschlichen Nicht-Personen keine Menschenwürde zukommt (und die damit verbundenen moralischen Unterschiede); oder sie versuchen zu zeigen, dass sie trotz restriktiv gefassten Anwendungsbedingungen auch menschliche Nicht-Personen mit berücksichtigen können (und damit nur scheinbar auf die Symmetriethese ST festgelegt sind).

Die erste Variante wählt beispielsweise Kant, der davon ausgeht, dass nur Personen Würde zukommt und nur Personen direkte moralische Berücksichtigung verdienen. Handlungen, von denen nicht-vernünftige Lebewesen betroffen sind, können Kant zu Folge nur insofern unter moralischen Gesichtspunkten beurteilt werden, als von ihnen auch Personen betroffen sind. Das heisst beispielsweise, dass Tiere (die bei Kant allesamt als Nicht-Personen gelten) nur darum nicht zum Vergnügen gequält werden dürfen, weil dadurch Personen moralisch verrohen könnten.<sup>3</sup> Eine sehr ähnliche Position findet sich auch bei Stephen Darwall, der davon ausgeht, dass nicht-vernünftige Lebewe-

---

<sup>3</sup>vgl. AA VI:443; dazu auch O'NEILL, ONORA (1998): Kant on Duties Regarding Nonrational Nature; in: Aristotelian Society Supplementary Volume, 72, die zu zeigen versucht,

sen moralische Berücksichtigung nur dann verdienen, wenn sie von Personen protegiert werden, die sich für ihre Rechte einsetzen.<sup>4</sup>

Demgegenüber gibt es aber auch Versuche, in einem restriktiven Theorierahmen über bestimmte Hilfskonstruktionen zu zeigen, dass Lebewesen, die nicht über personale Eigenschaften verfügen, Personen gleichgestellt sind und damit ebenfalls Würde besitzen. Diese Argumente basieren im Grunde auf der Idee, dass menschlicher Nicht-Personen in einer bestimmten Relation zum Person-Sein stehen und ihnen daher ebenfalls Würde zukommt: Erstens könnte es sein, dass Nicht-Personen deshalb Würde besitzen, weil sie *potentielle* Personen sind (das Potentialitätsargument); zweitens, weil sie mit zukünftigen Personen *identisch* sind (das Identitätsargument); und drittens, weil sich die personalen Eigenschaften kontinuierlich entwickeln und daher niemals exakt feststellbar ist, ab wann ein Wesen Würde besitzt (das Kontinuumsargument).<sup>5</sup>

Aus drei Gründen ist eine solche Strategie aber nicht sehr vielversprechend: Erstens müsste gezeigt werden können, dass die behauptete Relation zwischen personalen Eigenschaften und den Eigenschaften von Nicht-Personen *wirklich besteht* (also eine bestimmte Nicht-Person beispielsweise tatsächlich über das Potential verfügt, eine Person zu sein). Das ist in vielen Fällen problematisch.<sup>6</sup> Zweitens müsste gezeigt werden, aus welchem Grund die entsprechende Relation *moralisch relevant* ist, also weshalb beispielsweise die Tatsache, dass ein Embryo mit einer späteren Person identisch ist, konstitutiv für des-

---

dass diese Art der moralischen Berücksichtigung entgegen dem ersten Eindruck robust genug ist und vollständig ausreicht.

<sup>4</sup>vgl. DARWALL, STEPHEN (2006): *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*; Harvard University Press: Cambridge, MA, S. 28-29

<sup>5</sup>für eine ausführliche und kritische Diskussion dieser drei Argumente vgl. DAMSCHEN, GREGOR/DIETER SCHÖNECKER (Hrsg.) (2003): *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument*; de Gruyter: Berlin

<sup>6</sup>vgl. dazu die Diskussion in SINGER, PETER/HELGA KUHSE (2002): *Individuals, Humans, and Persons: The Issue of Moral Status*; in: KUHSE, HELGA (Hrsg.): *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics*; Blackwell: Oxford



sen Würde sein sollte. Damit werfen die Hilfsargumente weitere Fragen auf, von denen nicht klar ist, ob sie zufriedenstellend beantwortet werden können. Und drittens wäre das Problem der Randfälle auch dann nicht beseitigt, wenn man die Hilfskonstruktionen akzeptieren würde, da es auch menschliche Nicht-Personen gibt, die in keiner der drei Relationen zu Personen stehen. Vorschläge für restriktive Positionen, die sich nicht auf die Symmetriethese festlegen wollen, sind also daraufhin zu überprüfen, ob sie diese drei Anforderungen erfüllen können.

Letztendlich sind diese Schwierigkeiten, menschliche Nicht-Personen mit zu berücksichtigen, wenig verwunderlich: Durch die einseitige Fokussierung auf personale Bedingungen bei der Begründung der Menschenwürdenormen ist absehbar, dass die Einbeziehung von Menschen, die keine Personen sind, Schwierigkeiten bereiten wird. Diese haben ihre Ursache darin, dass die Beziehung zwischen den Menschen, die den Menschenwürdenormen gemäß handeln sollen und den Menschen, die gemäß der Menschenwürdenormen behandelt werden sollen, in einem ersten Schritt als *Beziehung unter Gleichgestellten* aufgefasst wird – und auf dieser Grundlage lässt sich die Beziehung zwischen Personen und menschlichen Nicht-Personen, die gerade nicht auf Reziprozität basiert, in einem zweiten Schritt theoretisch nicht mehr einholen. Insofern sind Würdekonzeptionen, die ein auf personalen Eigenschaften basierendes Menschenbild vertreten, grundsätzlich auf die Symmetriethese festgelegt.

Insofern restriktive Positionen auf Grund ihrer Orientierung an *personalen* Eigenschaften offensichtlich inkompatibel mit der von mir vorgeschlagenen, an *menschlichen* Grundbedürfnissen orientierten Konzeption menschlicher Würde sind, ist die Frage nach der Plausibilität der Symmetriethese für die vorliegende Untersuchung entscheidend. In den folgenden Abschnitten wird es mir daher darum gehen, zu zeigen, dass es keine guten Gründe gibt, ST zu akzeptieren. Dazu werde ich an Hand verschiedener restriktiver Konzeptionen zeigen, dass ST nur auf der Basis substantieller moralischer Vorannahmen über die Reichweite moralischer Normen akzeptierbar ist und damit letzten Endes eine nicht weiter begründbare (in diesem Sinn: *primitive*) moralische Intuition darstellt. Damit ist zwar nicht gezeigt, dass die Symmetriethese in

einem engeren Sinn 'falsch' ist, aber wenigstens Raum für eine Auffassung geschaffen, die sich nicht an personalen Eigenschaften orientiert; damit soll die erste These auf dem Weg zu einer bedürnsorientierten Menschenwürdekonzep-tion (T1) plausibilisiert werden (vgl. Kap.6).

## 6.3 Restriktive Konzeptionen: Historische Quellen

Betrachtet man die Geschichte des Menschenwürdebegriffs, dann fällt sofort die Dominanz restriktiver Konzeptionen auf: Von den Anfängen in der Philosophie der Stoa über die Renaissance bis hin zur Aufklärung herrscht die auf die Symmetriethese festgelegte Auffassung vor, dass personale Eigenschaften für die menschliche Würde konstitutiv sind. Diese Idee findet sich in verschiedenen Varianten, an Hand derer sich bereits die grundsätzlichen Schwierigkeiten aufzeigen lassen, die mit der Verteidigung der Symmetriethese verbunden sind und daher auch aktuelle Konzeptionen menschlicher Würde betreffen können. Bei der Diskussion der historischen Quellen restriktiver Auffassungen (die sich mit der Stoa, der Renaissance und Kant auf die drei wichtigsten Phasen beschränkt) wird daher die Frage im Vordergrund stehen, wie die Beschränkung des Menschenwürdebegriffs auf Menschen, die Personen sind, jeweils begründet wird und inwiefern diese Begründungsversuche problematisch sind.

### 6.3.1 Das stoische Würdekonzept

Auf der Basis des bereits vorgestellten Konzepts sozialer Würde (vgl.2.3.2) entsteht in der Philosophie der Stoa erstmals die Idee der *moralischen* Würde, die Personen unabhängig von ihrer kontingenten sozialen Stellung zukommt. Entgegen dem ersten Eindruck ist dieser Würdebegriff, genau wie der soziale, auch ein hierarchischer: Während der soziale Würdebegriff in seiner ursprünglichen Funktion der Abgrenzung und Hervorhebung einzelner Personen

gegenüber der Masse benutzt wird, dient nun das neue stoische Konzept der Abgrenzung und Hervorhebung der menschlichen Natur gegenüber der übrigen Natur. Was der stoischen Auffassung zu Folge den Menschen so besonders macht und seine Würde begründet, ist seine Teilhabe an der Weltvernunft, die ihm Einsicht in die ewigen kosmologischen Gesetze ermöglicht. Damit ist nur der Mensch in der Lage, aus vernünftiger Selbstbestimmung heraus und damit frei und autonom dem 'Weltgesetz' zu gehorchen.<sup>7</sup>

Die stoische Würdekonzeption enthält damit zwei bis heute wirksame Gedanken: Zum einen durchbricht diese den engen, auf die griechische Polis beschränkten Rahmen anderer antiker Moralvorstellungen und ist in der Lage, für alle Menschen, die über Vernunft verfügen, einen *gleichen moralischen Status* begründen.<sup>8</sup> Dieser Gedanke ist bis heute in der Vorstellung der Universalität der Menschenwürde und der in ihr fundierten moralischen Normen wirksam.<sup>9</sup> Zum anderen ist die Geltung dieser Normen auf Grund ihres kosmologischen Ursprungs nicht von ihrer sozialen Zuschreibung abhängig; diese Idee ist ebenfalls bis heute zentral und findet ihren Niederschlag in der Auffassung der *vorpositiven Geltung* der Menschenwürdenormen. Dem modereren Menschenwürdekonzept fremd ist dagegen die mit der Hervorhebung der Vernunft einhergehende Abwertung der sinnlichen Seite des Mensch-Seins, die der stoischen Auffassung zu Folge auch mit Pflichten gegen sich selbst verbunden ist: Da der Mensch auf Grund seiner Vernunft Würde besitzt, sind Menschen dazu verpflichtet, sich rein sinnlichen Genüssen zu enthalten; sich diesen hinzugeben wäre eines Menschen ebenso unwürdig wie es beispielsweise

---

<sup>7</sup>BLOCH, ERNST (1961): Naturrecht und menschliche Würde; stw, S. 25-29; dazu auch FORSCHNER, MAXIMILIAN (1998): Über das Handeln im Einklang mit der Natur; Primus: Darmstadt, insbes. Kap. 2 und 3

<sup>8</sup>dazu VORLÄNDER, KARL (1919): Geschichte der Philosophie Bd. I; Meiner Verlag, S. 157: „Da aber in allen Menschen eine und dieselbe Vernunft lebt, so kann es im Grunde nur ein Gesetz, ein Recht, einen Staat geben. Alle Menschen sind Brüder[.]“

<sup>9</sup>Zur Kontinuität von stoischen und modernen Menschenrechtskonzeptionen vgl. BLOCH (1961)

eines Richters unwürdig wäre, sich nicht ruhig und gemessen zu bewegen. So schreibt Cicero:<sup>10</sup>

Ja, wenn einer den Vergnügungen ein wenig zugeneigt ist, wenn er nur nicht zur Gattung des Viehs gehört – manche sind nämlich Menschen nicht der Sache, sondern nur dem Namen nach –, aber wenn einer auch nur ein wenig höher steht, verbirgt er sogar, auch wenn er von der Lust erfaßt wird, es doch und verheimlicht den Trieb zur Lust aus Scheu. Daran erkennt man, daß körperliche Lust nicht recht des Menschen würdig ist und daß man sie geringschätzen und zurückweisen muß.[...] Und wenn wir bedenken wollen, welche Auszeichnung und welche Würde in unserer Natur liegt, werden wir auch einsehen, wie häßlich es ist, in Ausschweifungen sich gehen zu lassen und üppig und weichlich zu leben, und wie ehrenvoll, sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern.

Zusammengefasst ergibt sich damit das folgende Bild der stoischen Würdeauffassung: Was den Menschen gegenüber der übrigen Natur auszeichnet, ist seine Fähigkeit, Einsicht in die kosmologischen Gesetze zu erlangen. Da die dafür relevante Eigenschaft die Vernunft ist, kommt Würde dem Menschen als Vernunftwesen zu, und andere Anteile der menschlichen Natur, wie Triebe oder sinnliche Genüße, sind aus diesem Grund zu unterdrücken. Der Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist also wesentlich Person und die stoische Auffassung auf die Symmetriethese festgelegt.

Aus dieser knappen Darstellung geht bereits hervor, wie die Beschränkung menschlicher Würde auf Personen begründet wird: Da die Auszeichnung der

---

<sup>10</sup>CICERO, MARCUS TULLIUS (ÜBERS.: KARL BÜCHNER) (1964): *De Officiis Liber I* (in: *De Officiis Libros III/Vom rechten Handeln*); Artemis und Winkler: Zürich/Stuttgart, S.105-106; zur Verwendung des Begriffs der Würde bei Cicero vgl. auch DYCK, ANDREW ROY (1996): *A commentary on Cicero, De Officiis*; University of Michigan Press: Michigan, S.241-242 und PÖSCHL, VIKTOR (1997): Eintrag 'Würde' Teil 1; in: BRUNNER, OTTO ET AL. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 7; Klett Cotta: Stuttgart, S.643-644, der die impliziten Bezüge zu Platon herausarbeitet.

Vernunft allein von ihrer Rolle bei der Einsicht in die kosmologischen Gesetze abhängt, ist die Begründbarkeit dieser Restriktion und damit der Symmetriethese vollständig an die Akzeptanz des von der stoischen Würdekonzption vorausgesetzten metaphysischen Hintergrundes gebunden. Das bedeutet, dass dadurch auch kein von der stoischen Kosmologie unabhängiger Grund aufzeigt wird, eine enge Fassung der Anwendungsbedingungen zu akzeptieren. Insofern ist die restriktive Konzeption, die die Stoa vertritt, auch nur innerhalb von (wohl eher seltener zu findenden) Kontexten begründet, in denen ein entsprechendes Weltbild bereits anerkannt wird und als Stützung der Symmetriethese nicht geeignet.

### 6.3.2 Das personale Würdekonzept der Renaissance

Renaissancistische Menschenwürdekonzptionen stellen im Grunde eine Reaktion auf einen seit dem Mittelalter vermehrt vernehmbaren *anthropologischen Pessimismus* dar, wie er etwa bei Garzoni ('De miseria humana'), Bracciolini ('De miseria'), oder Papst Innozenz III. ('De miseria humanae conditionis') anzutreffen ist. Diese Autoren vertreten eine dezidiert pessimistische Sicht auf die menschliche Natur, die mit einer generellen Abwertung des menschlichen Daseins einhergeht, und beklagen die Bedürftigkeit, Gebrechlichkeit und Sündhaftigkeit des Menschen.

Dieser Sichtweise setzt die Philosophie der Renaissance eine Auffassung menschlicher Würde entgegen, die die oben diskutierte stoische Konzeption mit der aus dem christlichen Glauben stammenden Idee der Gottesebenbildlichkeit vermischt: Insofern der Mensch *vernünftig* und *frei* ist, ist er Gottes Ebenbild und damit schätzenswert.<sup>11</sup> Hier zeigt sich also eine der Stoa sehr

---

<sup>11</sup>zu Querverbindungen insbesondere zwischen Picos Würdebegriff und dem der christlichen Philosophie vgl. z.B. KOBUSCH, THEO (2008): Die Würde des Menschen - ein Erbe der christlichen Philosophie; in: GRÖSCHNER, ROLF ET AL. (Hrsg.): Des Menschen Würde - entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance; Mohr Siebeck: Tübingen, S. 236ff.

nahe stehende Zweiteilung: Die Vernunftnatur des Menschen macht ihn Gott ähnlich, die Sinnesnatur dagegen wird abgewertet. Eine der einflussreichsten Positionen dieser Art findet sich in Pico della Mirandas Traktat *ORATIO DE HOMINIS DIGNITATE*,<sup>12</sup> der wie kein anderes Werk für die Neuinterpretation des Würdebegriffs in der Renaissance steht.<sup>13</sup> Picos Konzeption, der zu Folge der Mensch „das am meisten gesegnete und daher ein jeder Bewunderung würdiges Lebewesen ist“<sup>14</sup>, basiert auf der Überzeugung, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen darauf zurückzuführen ist, dass in ihm alle Möglichkeiten angelegt sind und er von dieser Warte aus frei wählen kann, das zu sein, was er sein will.<sup>15</sup> So schreibt Pico:<sup>16</sup>

Ich habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, schöpferischer Bildhauer dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst.

Die besondere Fähigkeit, sich selbst frei bestimmen zu können und dadurch (im Gegensatz zur übrigen Natur) ausserhalb von kausal determinierten Zusammenhängen zu stehen, ist Anlaß für eine besondere Wertschätzung des Menschen und stellt das *Potential* für seine Würde dar. Insofern alle Menschen, die über Willensfreiheit verfügen, in der Lage sind, Schöpfer eines eigenen Lebens zu sein, besitzen sie auch die *Anlagen* für menschliche Würde. Um Würde auch zu *erlangen*, muss sich ein Mensch tatsächlich frei bestimmen und

---

<sup>12</sup>im Folgenden zitiert nach der deutschen Fassung: MIRANDOLA, PICO DELLA (1496/1990): Über die Würde des Menschen; Meiner: Hamburg

<sup>13</sup>Wobei die Bedeutung des Würdekonzepts in Picos Werk umstritten ist, vgl. dazu z.B. KONDYLIS, PANAJOTIS (1997): Eintrag 'Würde' Teil 2; in: BRUNNER, OTTO ET AL. (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 7; Klett Cotta: Stuttgart, S. 661

<sup>14</sup>DELLA MIRANDOLA (1496/1990), S. 3

<sup>15</sup>vgl. dazu auch Kobusch: „Das ist die revolutionäre These Picos, daß die Freiheit des Menschen nicht im Rahmen eines vorgegebenen Wesens wirklich wird, sondern das Wesen selbstgestaltet.“

<sup>16</sup>DELLA MIRANDOLA (1496/1990), S. 5

damit zum Schöpfer des eigenen Lebens werden. Tut er dies nicht – und dazu ist er als freies Wesen durchaus in der Lage – dann nutzt er dieses Potential nicht und verfehlt in gewissem Sinn das, was er als Mensch sein könnte:<sup>17</sup>

Wenn du nämlich einen Menschen siehst, der seinem Bauch ergeben auf dem Boden kriecht, dann ist das ein Strauch, den du siehst, kein Mensch; wenn einen, der blind in den nichtigen Gaukeleien der Phantasie, wie denen der Kalypso, verfangen, durch verführerische Verlockung betört und seinen Sinnen verfallen ist, so ist das ein Tier, das du siehst, kein Mensch. Wenn einen Philosophen, der in rechter Abwägung alles unterscheidet, kannst du ihn verehren: er ist ein himmlisches Lebewesen, kein irdisches.

In dieser Konzeption klingen wieder deutlich die Ideen der Stoiker an, da Pico ebenfalls davon ausgeht, dass die in personalen Eigenschaften begründete menschliche Würde auch ihren Trägern bestimmte Pflichten auferlegt. Allerdings gibt es gegenüber der stoischen Tradition wichtige Unterschiede: Erstens ist Picos Würdebegriff dynamisch und leistungsabhängig, da das Potential zur Würde hier erst durch ein *tatsächlich* selbstbestimmt geführtes Leben verwirklicht wird: Würde *entsteht* erst dadurch, dass Menschen von ihrer Freiheit einen Gebrauch machen, der sie von Sträuchern und Tieren abhebt. Zweitens stellt die Tatsache, dass ein Mensch es geschafft hat, Menschenwürde zu erlangen, keinen Grund dar, ihn in einer bestimmten Weise zu behandeln, sondern ihn zu *verehren*. Die Achtung vor der Würde eines Menschen drückt sich also nicht in der Befolgung bestimmter Normen aus, sondern in der *Wertschätzung* seines voll entfalteten Potentials.

Insofern Picos Würdebegriff damit keinen normativen Gehalt im eigentlichen Sinn, sondern lediglich eine *evaluative* Funktion besitzt, ist es eher zweifelhaft, ob es sich bei diesem überhaupt um ein moralisches Konzept handelt.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup>DELLA MIRANDOLA (1496/1990), S. 9

<sup>18</sup>Aus diesem Grund wird die Bedeutung dieser Auffassungen für den modernen Würdebegriff auch häufig bestritten; vgl. dazu beispielsweise JABER, DUNJA (2003): Über den

Zudem stellt sich auch hier wieder das Problem einer Begründung der Symmetriethese: Es ist zwar nicht unplausibel anzunehmen, dass die durch vernünftige Selbstbestimmung gegebene Option ein 'eigenes' Leben zu führen, (auch moralisch) wertvoll ist und Personen durchaus in gewissem Sinn ausgezeichnet sind; allerdings hängt die Auszeichnung der Vernunftnatur des Menschen vollständig von der Annahme ab, dass uns diese zum Ebenbild Gottes (gedacht als *reines* Vernunftwesen) macht und ist daher an starke theologische Vorannahmen gebunden. Auch bei Pico findet sich damit kein guter Grund, die Symmetriethese zu akzeptieren.

### 6.3.3 Kants Konzept der Personenwürde

Auch die Auffassung von Menschenwürde, die sich in der Zeit der Aufklärung findet, ist nicht vollständig neu, sondern knüpft an verschiedene Traditionen an, insbesondere aber wieder an die Stoa mit ihrer Betonung der Vernunftfähigkeit des Menschen. Das kommt beispielsweise in Pascals berühmtem Dictum „L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité“<sup>19</sup> zum Ausdruck oder auch in Pufendorfs einflussreicher Naturrechtstheorie, bei der Würde dem Menschen auf Grund seiner mit der Vernunft gegebenen Fähigkeit, Gutes vom Bösen zu unterscheiden, zukommt.<sup>20</sup> Die mit Sicherheit bedeutendste Würdekonzepktion dieser Zeit findet sich aber in Kants GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN von 1785.<sup>21</sup>

---

mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien; Ontos: Heusenstamm, S. 98-99, die Picos Traktat im Hinblick auf den Menschewürdebegriff für wenig relevant hält; ganz ähnlich auch BAYERTZ, KURT (1996a): Human Dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea; in: BAYERTZ (1996b), S. 75-76

<sup>19</sup>vgl. PASCAL, BLAISE (1670/2004): Pensées; Gallimard: Paris, Frg. 146

<sup>20</sup>vgl. PUFENDORF, SAMUEL (1672/2001): Acht Bücher von Natur und Völkerrecht; Olms: Hildesheim, VIII,4 §13.

<sup>21</sup>Kants Werke werden im Folgenden nach der Akademieausgabe (KANT, IMMANUEL (1968): Akademie Textausgabe; de Gruyter: Berlin) unter Angabe des Bandes und der Seitenzahl zitiert



Auch wenn die bei Kant entwickelte Position das heutige Würdeverständnis nachhaltig geprägt und insbesondere die Terminologie im Recht stark beeinflusst hat, weicht sie in zwei Punkten stark von dem im ersten Teil dieser Untersuchung diskutierten Alltagsbegriff (vgl. 2.3.2) ab: Erstens stellt im Rahmen der Kantischen Ethik *jede* moralisch falsche Handlung eine Verletzung der Würde dar, so dass Kants Würdebegriff in normativer Hinsicht wesentlich unspezifischer und weiter ist, als unser gegenwärtiger. Zweitens stehen für Kant die Pflichten moralischer Akteure, weniger die Rechte der von einer Handlung Betroffenen im Vordergrund. Aus diesem Grund spricht Kant an verschiedenen Stellen davon, dass moralische Akteure mit moralisch falschen Handlungen primär *ihre eigene* Würde verletzen und scheint damit einen vollständig anderen Würdebegriff zu vertreten als der hier untersuchte. Da Kant aber auch davon ausgeht, dass Achtungspflichten erstens negative Pflichten sind und damit zweitens Rechten analogen Inhalts korrespondieren, stellt dieser Punkt für die folgenden Überlegungen keine Schwierigkeit dar.

Dafür stellt sich aber ein anderes Problem: Im der Kantischen Verwendung des Terminus 'Würde' fließen zwei verschiedene Traditionen dieses Begriffs zusammen – die stoische und die der Renaissance –, ohne dass diese von Kant hinreichend unterschieden würden.<sup>22</sup> Beide Auffassungen, so hatten wir in den letzten Abschnitten gesehen, sind insofern schlecht miteinander vereinbar, als der stoische Würdebegriff einen normativen Gehalt besitzt, der der Renaissance als rein evaluatives Konzept jedoch nicht.

Diese Vermischung unterschiedlicher Ideen wirft für eine präzise Interpretation Schwierigkeiten auf, die nicht ohne Weiteres zu beheben sind. Aus diesem Grund wird der Kantische Würdebegriff im Rahmen der folgenden Darstellung nicht in allen Facetten diskutiert, sondern lediglich die in der stoischen Tradition stehenden Elemente berücksichtigt.<sup>23</sup> Damit richten sich die nachstehenden

---

<sup>22</sup>vgl. dazu SENSEN, OLIVER (2009): Kant's Conception of Human Dignity; in: Kant-Studien, 100, der die Vermischung der verschiedenen Konzeptionen deutlich hervorhebt

<sup>23</sup>den Einfluss der Stoa betont auch Kant explizit: vgl. AA VI:57

Überlegungen im Großen und Ganzen nach der von Christine Korsgaard<sup>24</sup> und Allen Wood<sup>25</sup> vertretenen Standardinterpretation der Kantischen Ethik, die ähnlich einseitig vorgeht (allerdings ohne dies zu reflektieren).

Eine solche Einschränkung ist im Rahmen der vorliegenden Untersuchung insofern legitim, als es hier nicht um eine genaue Exegese aller Verwendungsweisen des Terminus 'Würde' in der Kantischen Ethik gehen soll, sondern um die Verfolgung einer *systematischen* Fragestellung für die die im Weiteren ausgeblendeten Renaissance-Elemente der Kantischen Würdekonzepktion ohnehin nicht relevant sind.<sup>26</sup>

Folgt man der Standardinterpretation, so findet sich der Kern des Kantischen Würdekonzepkts in der Ableitung der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs, der sogenannten 'Menschheitsformel'. Kants Überlegungen zur Würde nehmen ihren Ausgangspunkt in der Diskussion einer notwendigen Voraussetzung des kategorischen Imperativs, nämlich der Existenz von Entitäten, die absoluten Wert besitzen.

Kant geht zunächst davon aus, dass Personen immer handeln, um einen Zweck zu erreichen und unterscheidet zwei Arten von Zwecken: Zum einen gibt es *materiale* Zwecke; das sind subjektive Handlungsziele, die Akteure verfolgen, weil sie deren Verwirklichung begehren (AA IV:427). Der Wert solcher

---

<sup>24</sup>insbesondere in den in KORSGAARD, CHRISTINE (1996a): Creating the Kingdom of Ends; Cambridge University Press: Cambridge versammelten Aufsätzen

<sup>25</sup>vgl. WOOD, ALLEN W. (1999): Kant's Ethical Thought; Cambridge University Press: Cambridge

<sup>26</sup>für eine genaue Interpretation des Kantischen Würdebegriffs, die die hier vernachlässigten Anteile berücksichtigt, vgl. SENSEN, OLIVER (2010): Dignity and the Formula of Humanity; in: TIMMERMAN, JENS (Hrsg.): Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide; Cambridge University Press: Cambridge, S. 116: „[W]hen [Kant] talks about the 'dignity of humanity' he is expressing the view that human beings are special in nature in virtue of being free (i.e., *in a pre-moral sense elevated over the rest of nature*). When he talks about the dignity connected to morality, he is saying that morality is raised above all else in that only moral dictates should be followed unconditionally.“, Hervorhebung von mir

Zwecke ist nun Kant zu Folge immer relativ zum Begehrungsvermögen eines Akteurs.<sup>27</sup> So besitzt beispielsweise das Stück Sacher-Torte vor mir nur darum einen Wert, weil ich mich dazu entschlossen habe, jetzt eine Sacher-Torte zu essen; verspüre ich (und auch kein anderes vernünftiges Wesen) keinerlei Neigung zu Schokoladentorten, dann kommt dem Süßgebäck auf meinem Teller auch kein Wert zu. Relative Werte taugen nun auf Grund ihrer Abhängigkeit vom Begehrungsvermögen von Akteuren offensichtlich nicht als Grundlage von kategorischen Geboten.<sup>28</sup> Das wiederum zeigt, dass die Annahme des kategorischen Imperativs erfordert, dass es Entitäten gibt, die unabhängig von jedweder Bedingung wertvoll sind und damit für alle Akteure Zwecke darstellen, unabhängig davon, wie deren subjektives Begehrungsvermögen aussieht. Diese zweite Art von Zwecken bezeichnet Kant als 'Zwecke an sich selbst';<sup>29</sup> diese besitzen *absoluten* Wert oder, was für Kant dasselbe bedeutet, 'Würde'.<sup>30</sup> Das wirft die Frage auf, *welche* Entitäten Zwecke an sich selbst und damit Träger von Würde sind.

Kants Antwort ist nun inhaltlich mit der der Stoa identisch: Absoluten Wert und Würde besitzen auch Kant zu Folge nur Lebewesen, die über Vernunft verfügen und Menschen damit nur dann, wenn sie auch Personen sind.<sup>31</sup> Kant ist also ebenfalls auf die Symmetriethese festgelegt. Neben dieser inhaltlichen Gemeinsamkeit mit seinen Vorgängern gibt es aber eine wichtige Differenz zur stoischen Würdekonzeption: Im Gegensatz zu deren fundamentalistischem Begründungsmodell, das, wie gezeigt wurde, nur vor dem Hintergrund einer fragwürdigen Kosmologie funktioniert, versucht Kant ohne Rückgriff auf dogmatische Annahmen zu zeigen, weshalb die Vernunft eine Eigenschaft ist,

---

<sup>27</sup> vgl. AA IV:427: „[B]loß ihr Verhältniß auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjects giebt ihnen den Wert[.]“

<sup>28</sup> vgl. AA IV:428

<sup>29</sup> AA IV:428

<sup>30</sup> die Gleichsetzung von absolutem Wert mit 'Würde' ist ein rein terminologischer Punkt, vgl. dazu AA IV: 435

<sup>31</sup> AA IV:428, wo sich auch die terminologische Identifizierung von Vernunftwesen und Personen findet.

deren Besitz einem Lebewesen Würde verleiht.

Das entsprechende Argument kommt in zwei Schritten:<sup>32</sup> Der erste Schritt ergibt sich aus der Struktur materialer Zwecke, die ja nur deshalb Wert besitzen, weil sie die Objekte des vernünftigen Willens von Akteuren sind. Das bedeutet nichts anderes, als dass (1) der vernünftige Wille die Quelle des Werts aller materialen Zwecke ist.<sup>33</sup> Da der rationale Wille die Quelle aller relativen Werte ist, muss, so Kant, (2) der rationale Wille selbst absolut wertvoll sein.<sup>34</sup>

Dieser Schluss leuchtet nicht unmittelbar ein: Weshalb sollte aus der Annahme, dass Vernunftwesen durch Akte ihres Willens Wert auf die Zwecke übertragen, die sie sich setzen, folgen, dass ihr vernünftiger Wille selbst absoluten Wert besitzt? Kant scheint hier (zumindest der Standardinterpretation zu Folge) davon auszugehen, dass Akteure, um ihre Zwecke für wertvoll halten zu können, sich ihren rationalen Willen (als Quelle des Werts ihrer Zwecke) notwendigerweise ebenfalls als wertvoll vorstellen müssen.<sup>35</sup> Insofern der Wert aller Zwecke aber vom Willen ausgeht, kann dessen eigener Wert von nichts anderem mehr abhängen. Der vernünftige Wille, oder allgemeiner: die Vernunftnatur vernünftiger Wesen, kann damit allein absoluten Wert oder Würde besitzen und muss dementsprechend als selbständiger Zweck behandelt werden.<sup>36</sup> Umgekehrt bedeutet das: Wenn der Wille *keinen* absoluten

---

<sup>32</sup>die folgende Rekonstruktion folgt KORSGAARD, CHRISTINE (1996b): Kant's Formula of Humanity; in: KORSGAARD (1996a), S. 122-125 und WOOD (1999), S. 127-132

<sup>33</sup>Korsgaard spricht hier von einer 'wertübertragenden' Funktion des Willens: „[Kant's] idea is that rational choice has what I will call a value-conferring status“, KORSGAARD (1996b), S. 122

<sup>34</sup>vgl. dazu Woods Zusammenfassung von Korsgaards Argument: „Because [...] rational nature is the source of all such value, it is regarded as absolutely and unconditionally valuable, and an end in itself.“, WOOD (1999), S. 127

<sup>35</sup>vgl. AA IV:429: „So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Dasein vor.“, dazu auch Wood: „In representing its rational nature as the ground of the goodness of its ends, however, every rational being implicitly also acknowledges that it is *its rational nature* that makes it such an end“, WOOD (1999), S. 130-131

<sup>36</sup>vgl. KORSGAARD (1996b), S. 123: „Thus, regressing upon the conditions, we find that the unconditioned condition of the goodness of anything is rational nature [...] To play this role, however, rational nature must itself be something of unconditional value – an end in

Wert besäße, so könnte es nichts geben, das Wert besitzt; der absolute Wert des Willens ist damit eine Bedingung der Möglichkeit von Wert überhaupt.<sup>37</sup>

Kant gibt der Symmetriethese damit eine etwas spezifischere Lesart: Was vernünftige Wesen mit rationalem Willen beim autonomen Setzen ihrer Zwecke zu (be)achten haben, ist der rationale Wille anderer vernünftiger Wesen.<sup>38</sup> Mit vernunftlosen Lebewesen als Träger bloß relativen Werts dürfen vernünftige Wesen dagegen (beinahe)<sup>39</sup> uneingeschränkt verfahren und sie den eigenen Zwecken gemäß benutzen.

Wie tragfähig ist diese Argumentation für die Symmetriethese? Das scheint vor allem von der Akzeptabilität der von Kant vorausgesetzten Werttheorie abzuhängen: Nur wenn der Wille vernünftiger Wesen Wert auf die Dinge in der Welt überträgt, kann daraus auf den absoluten Wert der Vernunftnatur selbst geschlossen werden. Eine solche Annahme ist aber aus verschiedenen Gründen nicht zwingend: Zum einen gibt es eine Reihe etablierter Werttheorien, bei denen der Wert einer Entität vollständig unabhängig von der Wertzuschreibung durch rationale Wesen ist und die damit dem Alltagsverständnis von Werten sehr viel näher kommen als Kant; die Kantische Werttheorie kann also nicht einfach als selbstverständlich vorausgesetzt werden, sondern ist begründungsbedürftig.<sup>40</sup> Zum anderen, und das ist für die vorliegende Untersuchung noch

---

itself. This means, however, that you must treat rational nature wherever you find it (in your person or in that of another) as an end.“

<sup>37</sup>da Kant hier nur begriffliche Zusammenhänge aufzeigt, ist damit noch nicht 'bewiesen', dass diese Bedingungen tatsächlich erfüllt sind; dies versucht Kant im dritten Abschnitt der GRUNDLEGUNG und, ausführlicher, in der KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT zu leisten.

<sup>38</sup>das ist der Kerngedanke der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs, die damit den Skopus von Kants Moralprinzip festlegt; vgl. dazu POGGE, THOMAS (1989): The Categorical Imperative; in: HÖFFE, OTFRIED (Hrsg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitte. Ein kooperativer Kommentar; Klostermann: Frankfurt/Main, S. 182

<sup>39</sup>eine schwache Beschränkung ergibt sich aus den sogenannten 'indirekten Pflichten', die Kant zu Folge im Bezug auf vernunftlose Wesen gelten; vgl. dazu 7.2

<sup>40</sup>wichtigste und ernstzunehmende Gegenspieler, auch in der aktuellen Debatte, sind mit Sicherheit Mooreanische Werttheorien; vgl. direkt zur Auseinandersetzung zwischen diesen und der Kantischen Wertauffassung REGAN, DONALD H. (2002): The Value of Rational

wichtiger, ist bereits der Ausgangspunkt von Kants Argumentation nicht neutral im Hinblick auf die Symmetriethese: Insofern die in Kants Konzeption basale Annahme, dass der moralische Wert eines Lebewesens von seiner Fähigkeit abhängt, Wert auf andere Dinge zu übertragen, bereits eine Privilegierung von Vernunftwesen enthält, kann Kants Argument keine unabhängigen Gründe dafür liefern, die Symmetriethese zu akzeptieren; wer sie bereits akzeptiert *hat*, wird mit Kants Würdekonzepktion bestens auskommen, wer sie ablehnt, wird auch in Kants Argument keinen Grund erkennen können, seine Ansicht zu ändern.

## 6.4 Grundprobleme personaler Würdekonzepktionen

Die Diskussion der wichtigsten historischen Konzeptionen, die auf die Symmetriethese festgelegt sind, hat bereits die zentralen Herausforderungen für Vertreter der These, dass Menschenwürde nur Personen zukommt, aufgezeigt. Ein (kleineres) Problem, das sich direkt aus der Personenzentrierung ergibt, besteht in der Tatsache, dass solche Konzeptionen Gefahr laufen, Macklins Ersetzbarkeitseinwand zu bestätigen und damit letzten Endes *uninteressant* zu werden (vgl. das schwache Adäquatheitskriterium MW3a). Insbesondere in einem Kantischen Theorierahmen, in dem der Fokus auf vernünftiger Selbstbestimmung liegt, droht die Reduzierbarkeit des Würdebegriffs auf den Autonomiebegriff.<sup>41</sup>

Schwerwiegender ist aber ein anderes Problem: Zwar bieten die Stoa, die Renaissance-Auffassungen und Kant gleichermaßen Argumente dafür an, weshalb eine Beschränkung des Menschenwürdebegriffs auf Personen gerechtfertigt sein sollte; bei genauerem Hinsehen hat sich aber erwiesen, dass diese je-

---

Nature; in: *Ethics*, 112(2) und BRADLEY, BEN (2006): *Two Concepts of Intrinsic Value*; in: *Ethical Theory and Moral Practice*, 9

<sup>41</sup>wobei dieser Umstand für Kantianerinnen und Kantianer unproblematisch sein sollte, da in der Kantischen Ethik der Autonomiebegriff ohnehin der zentralere ist.

weils schon das voraussetzen, was zu zeigen ist. Besonders deutlich wurde dies bei der Würdekonzepktion der Stoa, die eine Kosmologie voraussetzt, die von Anfang an vernünftige Wesen privilegiert, indem sie die Welt als durchdrungen von durch die Vernunft erkennbaren ewigen Gesetzen betrachtet; auch die transzendente Argumentation Kants, die ohne fundamentalistische Setzungen auszukommen versucht, scheitert letzten Endes aus ähnlichen Gründen, da sie eine substantielle und nicht alternativlose Werttheorie voraussetzt, die bereits eine Asymmetrie zu Gunsten von Personen enthält.

Daraus wird deutlich, inwiefern eine Stützung der Symmetriethese 'unabhängig' sein sollte: Damit ist nicht gemeint, dass sie ohne substantielle moralische Vorannahmen auskommen muss, sondern nur, dass sie nicht auf substantiellen moralischen Vorannahmen beruhen sollte, die bereits eine Privilegierung von Personen gegenüber Nicht-Personen enthalten. Unter dieser Perspektive wird nun einer der wichtigsten neueren Vorschläge zur Verteidigung einer personalen Würdekonzepktion betrachtet, der von Alan Gewirth stammt.

## 6.5 Gewirths transzendentes Argument

Eine der wichtigsten Positionen, denen zu Folge die Anwendungsbedingungen für Menschenwürde aus personalen Eigenschaften bestehen, stammt von Alan Gewirth und findet sich bei ihm im Kontext der Begründung von Menschenrechten. Die in der menschlichen Würde fundierten Menschenrechte sind in Gewirths Worten „(definitionsgemäß) die Rechte, die alle Personen einfach darum besitzen, weil sie Menschen sind.“<sup>42</sup> und entsprechen damit dem, was bisher als der *normative Gehalt* des Menschenwürdebegriffs bezeichnet wurde. Was genau versteht Gewirth nun unter Würde und wie lassen sich über das

---

<sup>42</sup>GEWIRTH, ALAN (1982): The Basis and Content of Human Rights; in: Human Rights. Essays on Justification and Applications University of Chicago Press: Chicago, S.41; hier und im Folgenden: eigene Übersetzung

bloße Mensch-Sein von Menschen Rechte begründen?

Gewirth geht zunächst davon aus, dass im Zentrum moralischer Überlegung die Frage nach dem guten Handeln steht und damit jede Form von Moral eine Antwort auf die Frage sucht, wie Menschen handeln sollen. Gewirth zu Folge ist das Handeln von Akteuren, unabhängig davon, was sie jeweils im Einzelfall tun möchten, immer auf einen bestimmten Zweck, also das mit der Handlung zu erreichende Ziel, gerichtet. Akteurinnen sind nun darauf festgelegt, die mit ihren Handlungen verfolgten Zwecke für zumindest *subjektiv erstrebenswert* (oder wie Gewirth es nennt: „gut“ in einem schwachen, nicht-moralischen Sinn) zu halten. Zu handeln bedeutet Gewirth zu Folge also nichts anderes, als ein Ziel zu verfolgen, das man für verfolgenswert erachtet. Das heisst genauer, dass jede Akteurin A, die mit einer Handlung H einen Zweck Z verfolgt, *notwendigerweise* auf die folgenden Überzeugungen festgelegt ist:

(1) A: „Ich tue H um Z zu erreichen.“

(2) A: „Z ist gut.“

Mit dem Übergang von (1) zu (2) wird, wie Gewirth selbst sagt, die Grenze zwischen Tatsachen und Werten überschritten: Dass ein Akteur ein Handlungsziel verfolgt, impliziert, dass er dieses Ziel wertschätzt. Wenn ein Akteur aber den Zweck seiner Handlung aus der Teilnehmerperspektive notwendigerweise wertschätzt, dann muss er auch die für das Erreichen dieses Zwecks notwendigen Bedingungen für gut halten, denn ohne diese wäre er gar nicht in der Lage, sein Handlungsziel zu erreichen. Neben den verschiedenen konkreten notwendigen Bedingungen, die zum Erreichen bestimmter Handlungsziele erforderlich sind, gibt es nun zwei *generelle* Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit man überhaupt von einer Handlung sprechen kann und die ein Akteur unabhängig von seinem konkreten Handlungszweck rationalerweise für gut halten muss. Diese beiden Bedingungen sind Freiheit und Wohlergehen („freedom“/„wellbeing“), wobei Gewirth unter 'Freiheit' die Kontrolle über das eigene Verhalten gemäß den ohne Zwang getroffenen und informierten Entscheidungen versteht (also positive und negative Freiheit) und unter 'Wohlergehen' das Vorhandensein aller weiteren generellen Fähigkeiten, die



zum zweckgerichteten Handeln benötigt werden.<sup>43</sup> Akteurin A ist also noch auf eine dritte Überzeugung festgelegt:

- (3) A: "Freiheit und Wohlergehen sind gut (denn sie sind Bedingungen dafür, dass ich H vollziehen kann, um Z zu erreichen)."

Die beiden für zweckgerichtetes Handeln notwendigen Bedingungen schweben nun nicht ungebunden in der Luft, sondern sind immer in einer konkreten Akteurin verkörpert. Das bedeutet, dass jede Akteurin neben ihrer eigenen Freiheit und ihrem eigenen Wohlergehen auch *sich selbst* als Trägerin dieser Eigenschaften notwendigerweise wertschätzen muss. Dieser Wert, den sich Akteure aus der Teilnehmerperspektive notwendigerweise selbst zuschreiben, ist die menschliche Würde.<sup>44</sup> Damit haben wir eine vierte Überzeugung, die sich A rationalerweise selbst zuschreiben muss:

- (4) A: "Ich besitze Würde, da ich als Trägerin von Freiheit und Wohlergehen gut (wertvoll) bin."

Hier findet sich also eine *transzendente* Begründungsfigur, wie sie im Zuge der Diskussion von Kant bereits vorgestellt wurde.<sup>45</sup> Da Akteure die Bedingungen der Möglichkeit zweckgerichteten Handelns und sich selbst als Träger dieser Bedingungen notwendigerweise wertschätzen, wird über das Vorliegen faktischer Bedingungen (der Tatsache, dass A handelt) eine moralische Werteigenschaft (die Würde von A) begründet und damit die „Sein-Sollen-Grenze überschritten“.<sup>46</sup>

Folgt man Gewirth soweit, so wurde bisher gezeigt, weshalb sich jede rationale Akteurin selbst Würde zuschreiben muss, aber noch nicht, aus welchen

---

<sup>43</sup>GEWIRTH (1982), S. 47

<sup>44</sup>GEWIRTH (1982), S. 23

<sup>45</sup>auch wenn Gewirth selbst seine Position nicht als Kantisch bezeichnen möchte, sind die Parallelen zum oben vorgestellten 'Wertregress'-Argument in der GRUNDLEGUNG ZUR METAPHYSIK DER SITTEN unübersehbar.

<sup>46</sup>vgl. GEWIRTH (1982), S. 48f.

Gründen jemand auch *andere* Handelnde als Träger von Menschenwürde anerkennen und entsprechend behandeln sollte. Die entscheidende Frage lautet also, auf welche Weise der Übergang von der Binnenperspektive des einzelnen Handelnden hin zur universellen Perspektive der moralischen Gemeinschaft vollzogen wird. Gewirth schließt diese Lücke in seinem Argument mit dem von ihm sogenannten *logischen Prinzip der Universalisierung* (PU):<sup>47</sup>

**PU** Wenn ein Subjekt S das Prädikat P besitzt, weil S die Qualität Q zukommt, und Q hinreichend für P ist, dann folgt logisch, dass *jedes* Subjekt, das Q besitzt, P ist.

Überträgt man PU nun auf die Zuschreibung von Menschenwürde dann ergibt sich folgende Situation: Wenn ich mir selbst Würde zuschreibe, da ich Träger der für das Handeln notwendigen Eigenschaften (Freiheit und Wohlergehen) bin, muss ich auch allen anderen, die Träger dieser Eigenschaften sind (also allen anderen zielgerichtet Handelnden), Würde zuschreiben. Damit ergibt sich eine fünfte Überzeugung, auf die rationale Akteure festgelegt sind:

(5) A: “Wenn ich Würde besitze, weil ich Trägerin von Freiheit und Wohlergehen bin, dann besitzt jedes Subjekt, das Freiheit und Wohlergehen besitzt, Würde.“

Auch wenn verschiedene Schritte in diesem Argument mit guten Gründen hinterfragt werden könnten<sup>48</sup>, soll im Folgenden zugestanden werden, dass Gewirths Begründung der Menschenwürde soweit gültig ist und er tatsächlich gezeigt hat, dass Träger personaler Eigenschaften Würde besitzen (oder genauer: sich notwendigerweise wechselseitig Würde zuschreiben).

Aus der Rekonstruktion des zentralen Arguments geht nun klar hervor, dass Gewirth sich mit seiner Position auf die Symmetriethese festlegt: Die

---

<sup>47</sup>vgl. GEWIRTH (1982), S. 52

<sup>48</sup>insbesondere der Übergang vom Sein zum Sollen und von der Binnenperspektive zur universellen Perspektive sind Gegenstand kritischer Diskussionen.

Bedingungen der Freiheit und des Wohlergehens, das ja als Fähigkeit zum zweckgerichteten Handeln verstanden wurde, sind Bedingungen, die nur von *Personen*, nicht von allen Menschen erfüllt werden; damit stellt sich wieder die Frage danach, was mit der Würde der 'Randfälle' ist, die zwar Menschen, aber keine Personen sind. Offenbar besitzen diese keine menschliche Würde, da sie die für zweckgerichtetes Handeln notwendigen Voraussetzungen nicht erfüllen können und damit nicht in den Prozeß der wechselseitigen Zuschreibung einbezogen werden können.

Gewirth will diese normative Konsequenz seiner Position nicht akzeptieren und sieht das Problem der Randfälle als Herausforderung für seine Konzeption. Über zwei verschiedene Argumente soll gezeigt werden, inwiefern trotz der Fokussierung auf personale Eigenschaften auch menschliche Nicht-Personen in den Menschenwürdebegriff einbezogen werden können. Dazu schlägt Gewirth zunächst eine Unterscheidung zweier Arten von Nicht-Personen vor: Erstens gibt es Nicht-Personen, die irgendwann Personen sein werden; dies gilt beispielsweise für Embryonen oder Kleinkinder, bei denen sich die notwendigen Eigenschaften noch entwickeln werden. Angehörige dieser Klasse von Randfällen besitzen Gewirth zu Folge auf Grund der Tatsache, dass sie *potentielle* Personen sind Menschenwürde<sup>49</sup>. Dieses erste Argument beruht offensichtlich auf der Annahme, dass potentielle Träger moralisch relevanter Eigenschaften genauso zu behandeln sind wie aktuelle Träger dieser Eigenschaften. Diese Ansicht ist allerdings selbst begründungsbedürftig und umstritten (vgl. dazu 7.2)

Zweitens gibt es Nicht-Personen, die niemals zu Personen werden oder die Eigenschaften für Personalität dauerhaft verloren haben; dazu gehören geistig schwerstbehinderte oder demente Menschen. Diese will Gewirth über ein 'Prinzip der Proportionalität' in den Kreis der Träger von Menschenwürde einbezie-

---

<sup>49</sup>GEWIRTH, ALAN (1992): Human Dignity as the Basis of Rights. in: MEYER, MICHAEL/WILLIAM PARENT (Hrsg.): The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values; Cornell University Press: London, S. 22

hen:<sup>50</sup> Dieses Prinzip besagt, dass eine Ungleichbehandlung von Personen und Nicht-Personen proportional zum Vorhandensein personaler Eigenschaften erlaubt ist, wobei diese Ungleichbehandlung auf einer fundamenalen Gleichheit bezüglich der Würde aller Menschen beruht. Das heißt genauer, dass der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs für Personen und Nicht-Personen unterschiedlich gefasst und abstufbar ist, beiden aber gleichermaßen menschliche Würde zukommt: „[L]esser freedom allowed to some mentally deficient humans is justified by an equal concern for the basic well-being and dignity of them and of all other humans.“<sup>51</sup>

Beide Argumente sind an verschiedenen Punkten angreifbar und werfen eine ganze Reihe wichtiger Fragen auf, die hier allderings ausgeblendet werden. Stattdessen soll ein grundsätzliches Problem angesprochen werden, das mit Gewirths Strategie, Menschenwürde zunächst nur für Personen zu begründen und dann über Hilfsargumente auch menschliche Nicht-Personen einzubeziehen, verbunden ist.

Gewirth entwickelt, wie gezeigt wurde, seinen Menschenwürdebegriff vollständig aus den Vorbedingungen für freie und zweckgerichtete Handlungen; die Menschenrechte dienen dementsprechend der Sicherstellung der Bedingungen für freies, zweckgerichtetes Handeln. Der *normative Gehalt* des Menschenwürdebegriffs ist damit vollständig auf die Sicherung von Freiheit und Wohlergehen zugeschnitten, wobei, und dies ist wichtig für die folgenden Überlegungen, „Wohlergehen“ als das Vorhandensein genereller Fähigkeiten für zweckgerichtetes Verhalten verstanden wurde.

Im Rahmen einer solchen Würdekonzeption und bei einem solchen Verständnis von Wohlergehen macht es dann aber keinen Sinn, im Fall „geistig defizienter Menschen“, denen jede Fähigkeit zu freiem und zweckgerichtetem Handeln gerade fehlt, von Würde und Wohlergehen zu sprechen und dieses über

---

<sup>50</sup>GEWIRTH (1992), S. 25

<sup>51</sup>GEWIRTH (1992), S. 25

die Menschenrechte zu schützen: Wo eine Fähigkeit nicht vorhanden ist, machen auch Normen keinen Sinn, die ihre Ausübung schützen sollen. Wenn diese Überlegungen richtig sind, muss mit 'Wohlergehen' im Fall der 'Randfälle' etwas vollständig anderes gemeint sein, als im Fall von Personen; damit bleibt aber unklar, in welcher Hinsicht Personen und Nicht-Personen über die *fundamental gleiche* Würde verfügen und wodurch die Gleichbehandlung von Personen und Nicht-Personen begründet ist.

Diese Überlegungen zeigen deutlich, dass auch die transzendente (oder in Gewirths Terminologie: 'dialektisch notwendige') Begründungsstrategie Gewirths von Prämissen ausgeht, die im Hinblick auf die Symmetriethese nicht neutral sind, sondern von Anfang auf eine Bevorzugung von Personen hinauslaufen. Dies liegt daran, dass eine transzendente Begründung, die ja bei den Bedingungen der Möglichkeit von 'Etwas' ansetzt, auf einer vorgängigen Auswahl dieses 'Etwas' aus der Menge möglicher Entitäten basiert und damit immer schon voraussetzt, dass dieses 'Etwas' relevant ist. Entsprechend gilt, dass Gewirths Idee, den *Handlungsbegriff* und damit die Bedingungen des Handelns ins Zentrum der Moral zu stellen, bereits eine einseitige Privilegierung von Personen über Nicht-Personen enthält: Dass wir uns im Kontext moralischer Probleme die Frage stellen, wie wir handeln sollten, bedeutet nicht automatisch, dass sich über eine Analyse der Vorbedingungen moralischer Handlungen klären lässt, wem Menschenwürde zukommt. Letzten Endes ist also bereits der Ausgangspunkt von Gewirths Argument im Hinblick auf die Symmetriethese nicht neutral, sondern beruht auf einer selbst nicht weiter begründeten substantiellen moralischen Vorannahme über den privilegierten Status von Personen.

# Kapitel 7

## Restriktive Auffassungen menschlicher Würde: Normative Methode

### 7.1 Vorgehen und Herausforderungen

Im letzten Kapitel wurden restriktive Konzeptionen menschlicher Würde diskutiert, die der anthropologischen Methode folgen und die Explikation des Menschenwürdebegriffs damit über dessen Anwendungsbedingungen vornehmen. Dabei hatte sich gezeigt, dass eine grundsätzliche Schwierigkeit darin besteht, die Beschränkung des Menschenwürdebegriffs auf Menschen mit personalen Eigenschaften zu begründen, ohne die Symmetriethese einfach vorauszusetzen. Mit anderen Worten: Die bisher diskutierten Positionen erfüllen zwar mit der Konstruktion normativer Menschenbilder, die auf personalen Eigenschaften beruhen, sämtlich die starken Adäquatheitsbedingungen MW1 und MW2 und liefern damit sinnvolle Würdekonzeptionen; sie geben aber keine weitere Begründung dafür, weshalb man gerade ein restriktives normatives Menschenbild akzeptieren sollte.

Das Scheitern der anthropologischen Methode in diesem Punkt motiviert nun mit der *normativen Methode* eine Vorgehensweise, bei der die schwierig zu

beantwortende Frage danach, was ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist, zunächst ausgeblendet und der Menschenwürdebegriff stattdessen über seinen normativen Gehalt bestimmt wird. Das bedeutet, dass die normative Methode ihren Ausgang von Vorstellungen darüber nimmt, was typische Verletzungen der Menschenwürdenormen und damit der Menschenwürde selbst sind.<sup>1</sup> Als paradigmatische Fälle von Menschenwürdeverletzungen gelten zum Beispiel Folter, Vergewaltigung, extreme Armut oder generell degradierende Praktiken.<sup>2</sup> Bei jeder dieser Praktiken muss dann in der Folge bestimmt werden, welche Eigenschaft es ist, die sie zu einer Menschenwürdeverletzung macht, und diese Eigenschaft muss bei allen paradigmatischen Fällen die gleiche sein. Ziel der normativen Methode ist damit das Auffinden eines *gemeinsamen Faktors*, der moralisch falsche Handlungen zu Verletzungen der Menschenwürde macht.

Findet man einen solchen Faktor, ist die Untersuchung aber noch nicht am Ende; das zeigt folgende Überlegung, die sich aus den bereits diskutierten Anforderungen an Definitionen ergibt (vgl. 2.6): Angenommen, man bestimmt den Begriff 'Hexe', indem man paradigmatische Fälle von Hexen betrachtet, also beispielsweise Bibi Blocksberg, Madame Mim und die Hexe aus dem Knusperhäuschen. Zwei gemeinsame Eigenschaften der paradigmatischen Beispiele für Hexen sind (a) dass sie weiblich sind und (b) dass sie über Zauberkräfte verfügen. Die auf diesem Weg gewonnene Definition für 'Hexe' sieht dann so aus: *Hexen sind Frauen, die zaubern können*. Dass der Begriff in dieser Weise bestimmt wurde, bedeutet aber natürlich nicht, dass es tatsächlich Hexen gibt.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>da von menschenwürdefördernden Handlungen in der Debatte meist keine Rede ist, werden diese im Weiteren nicht berücksichtigt.

<sup>2</sup>vgl. SCHABER, PETER (2003): Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden; in: STOECKER, RALF (Hrsg.) (2003a): Menschenwürde – Annäherungen an einen Begriff; öbv und hpt: Wien, S.124, STOECKER, RALF (2003b): Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung; in: STOECKER (2003a), oder auch die Beiträge in KAUFMANN (2010)

<sup>3</sup>das zeigt, dass diese Definition von 'Hexe' über die bloße Begriffsbestimmung hinaus keine unbegründete Existenzbehauptung enthält und damit der Konservativitätsanforderung an Definitionen genügt.

Übertragen auf die normative Methode bedeutet das folgendes: den gemeinsamen Faktor von Menschenwürdeverletzungen zu bestimmen, bedeutet noch nicht, dass die Normen, die solche Handlungen verbieten, auch *begründet* sind, denn die entsprechende Begründungsleistung muss *separat* erbracht und damit gezeigt werden, warum Handlungen, die den isolierten Faktor aufweisen, moralisch falsch sind. Es genügt also nicht, zu zeigen, dass der gemeinsame Faktor menschenwürdeverletzender Handlungen (zum Beispiel) die Verletzung des Rechts, nicht erniedrigt zu werden, ist; darüberhinaus muss gezeigt werden, dass es ein solches Recht überhaupt gibt.

Hat man dann den gemeinsamen Faktor würdeverletzender Handlungen ermittelt *und* gezeigt, dass Handlungen, die diesen Faktor besitzen auch moralisch falsch sind, ist die Untersuchung aber noch nicht zu Ende: Der gemeinsame Faktor der ausgewählten paradigmatischen Fälle gibt zwar an, weshalb die entsprechenden Handlungen *moralisch falsch* sind (zum Beispiel weil sie die Selbstachtung der Betroffenen verletzen), aber noch nicht weshalb sie *Menschenwürdeverletzungen* sind. Und als Antwort auf diese Frage reicht es nicht aus, darauf zu verweisen, dass die ausgewählten Beispiele eben paradigmatische Fälle von Menschenwürdeverletzungen sind.

Um diesem Problem zu entgehen, muss bei der normativen Methode genau wie bei der anthropologischen ein *Begründungszusammenhang* zwischen den Menschenwürdenormen und einem Konzept des Mensch-Seins hergestellt werden. Dieses kann natürlich nicht beliebig gewählt werden, sondern wird von der jeweils vorgeschlagenen Fassung des normativen Gehalts impliziert: Geht man beispielsweise davon aus, dass die Menschenwürdenormen aus dem Verbot bestehen, andere Menschen zu erniedrigen, dann folgt daraus, dass nur Menschen, die erniedrigt werden können, auch Menschenwürde besitzen.

Fassen wir diese Überlegungen zum Vorgehen bei der normativen Methode zusammen, so ergeben sich die folgenden vier Schritte:

- (N1) Bestimmung paradigmatischer Fälle von Menschenwürdeverletzungen  
(welche Handlungen sind Menschenwürdeverletzungen?)



- (N2) Bestimmung der gemeinsamen Eigenschaft dieser Handlungen, die diese zu Menschenwürdeverletzungen macht (was ist der gemeinsame falschmachende Faktor dieser Handlungen?)
- (N3) Begründung der Normen, die diese Handlungen verbieten (warum sind Handlungen, die diese Eigenschaft besitzen, moralisch falsch?)
- (N4) Bestimmung der Anwendungsbedingungen des Menschenwürdebegriffs (auf welche Anwendungsbedingungen legt man sich mit der Beantwortung von N1-N3 fest?)

Normative Theorien werden im Weiteren in zwei Varianten diskutiert (die jeweils eine restriktive Fassung der Anwendungsbedingungen implizieren): *Ers-* *tens* in Form von Avishai Margalits Vorschlag, die Verletzung der Selbstachtung eines Menschen als wesentliches Moment der Würdeverletzung auffassen und darüber zu bestimmen, was Menschenwürde bedeutet. An diese Grundidee knüpfen die Positionen Peter Schabers, Ralf Stoeckers oder auch Julian Nida-Rümelins an, deren Beiträge bei der Diskussion von Margalits Position ebenfalls berücksichtigt werden. *Zweitens* in Form der Konzeptionen Stephen Darwalls und Rainer Forsts, die im Anschluss an die Auffassung von Joel Feinberg davon ausgehen, dass Menschenwürdeverletzungen immer Verletzungen der moralischen Autorität einer Person sind und damit keine Verletzungen einzelner Rechte, sondern eine Verletzung des Status einer Person als Rechtsträgerin überhaupt.

Mit der Untersuchung dieser Konzeptionen soll gezeigt werden, dass die normative Methode in ganz ähnlicher Weise wie die anthropologische Methode zur Stützung der Symmetriethese auf substantielle moralische Vorannahmen angewiesen ist, mit denen die privilegierte Stellung von Personen immer schon als begründet vorausgesetzt wird. Die Diskussion in den nächsten Abschnitten liefert damit einen weiteren Baustein zur Stützung der These T1 (vgl. Kap.6), der zu Folge es keinen guten Grund gibt, den Menschenwürdebegriff auf Menschen mit personalen Eigenschaften einzuschränken und bereitet damit ebenfalls den Weg für eine an menschlichen Grundbedürfnissen orientierte Konzeption.

## 7.2 Normative Methode I: Menschenwürde und Selbstachtung

Der einflussreichste Versuch, den Menschenwürdebegriff mit Hilfe der normativen Methode zu explizieren, geht auf Avishai Margalit<sup>4</sup> zurück und wurde insbesondere von Peter Schaber<sup>5</sup>, Ralf Stoecker<sup>6</sup> und Julian Nida-Rümelin<sup>7</sup> aufgegriffen und teils modifiziert. Margalits zentrale Fragestellung ist die nach den Kriterien, die eine Gesellschaft erfüllen muss, um eine 'anständige Gesellschaft' zu sein. Die vorläufige Antwort darauf lautet: eine Gesellschaft ist genau dann anständig, wenn ihre Institutionen die Menschenwürde der Gesellschaftsmitglieder nicht verletzen und diese nicht erniedrigen.<sup>8</sup>

Bevor nun näher betrachtet werden kann, was Margalit damit genau meint, ist noch eine terminologische Klärung angebracht, da Margalit in seinem Argument verschiedene Menschenwürdebegriffe verwendet, ohne diese näher zu kennzeichnen. Das zeigt die folgende Stelle, an der der Menschenwürdebegriff eingeführt wird, und die sich im Kontext der Frage findet, was es genau bedeutet, eine Person zu erniedrigen. Dort diskutiert Margalit die These, dass eine Person zu erniedrigen einfach bedeuten könnte, ihre Würde zu verletzen:<sup>9</sup> „Another suggestion to be considered is that a decent society is one whose institutions do not violate the dignity of the people in its orbit.“ Was ist mit '(menschlicher) Würde'<sup>10</sup> in diesem Zusammenhang gemeint? Margalit gibt folgende Definition:<sup>11</sup>

---

<sup>4</sup>vorgelegt in MARGALIT, AVISHAI (1996): *The Decent Society*; Harvard University Press: Cambridge, MA

<sup>5</sup>in SCHABER (2003)

<sup>6</sup>in STOECKER (2003b)

<sup>7</sup>in NIDA-RÜMELIN, JULIAN (2002): *Ethische Essays*; Suhrkamp: Frankfurt/Main

<sup>8</sup>vgl. MARGALIT (1996), S. 1-6

<sup>9</sup>MARGALIT (1996), S. 51

<sup>10</sup>Margalit verwendet 'dignity' und 'human dignity' austauschbar, vgl. z.B. MARGALIT (1996), S. 52-53

<sup>11</sup>MARGALIT (1996), S. 51

Dignity is similar to pride. Pride is the expression of self-esteem; dignity is the expression of the feeling of respect persons feel toward themselves as human beings. Dignity constitutes the external aspect of self-respect. Self-respect is the attitude persons have to the fact of their being human. Dignity consists of the behavioral tendency to behave in a dignified manner which attests to one's self-respect. [...] A person with dignity [...] demonstrates her self-respect through positive acts which are not responses to provocations.

Aus dieser Passage wird deutlich, dass Margalit, wenn er hier von '(menschlicher) Würde' spricht, kein normatives, sondern offensichtlich ein soziales und leistungsabhängiges Konzept im Blick hat:<sup>12</sup> Geht man davon aus, dass man von einer 'Verhaltenstendenz' (behavioral tendency) nur dann sprechen kann, wenn das entsprechende Verhalten auch normalerweise realisiert wird,<sup>13</sup> dann muss eine Person unter bestimmten Umständen *etwas tun*, damit man davon sprechen kann, dass sie Würde besitzt.<sup>14</sup> Dieser Definition zu Folge ist Würde damit gerade keine mit dem Mensch-Sein bereits gegebene und in diesem Sinn inhärente Eigenschaft von Menschen; dementsprechend besitzt das hier vorgeschlagene Würdekonzept kaum Ähnlichkeit mit dem Alltagsbegriff der Menschenwürde (und erfüllt in diesem Sinn auch nicht das Adäquatheitskriterium MW1).

Doch Margalit nimmt auch auf eine genuin moralische Auffassung von Menschenwürde Bezug. Dies wird an den Stellen deutlich an denen Margalit davon spricht, dass eine anständige Gesellschaft ihre Mitglieder einfach darum achtet und nicht erniedrigt, *weil sie Menschen sind*. Da dies nichts anderes

---

<sup>12</sup>zu dieser Unterscheidung vgl. den Exkurs zur sozialen Würde in Abschnitt 2.3.2

<sup>13</sup>dieser Zusatz ist darum angebracht, weil Würde nach Margalits Formulierung auch eine 'finkish disposition' sein könnte, also eine Verhaltenstendenz, die niemals realisiert wird. Vgl. dazu LEWIS, DAVID (1997): Finkish Dispositions; in: *Philosophical Quarterly*, 47(187)

<sup>14</sup>ein ganz ähnliches Würdekonzept findet sich auch in MEYER, MICHAEL J. (1989): Dignity, Rights, and Self-Control; in: *Ethics*, Vol. 99, No. 3, 99(3)

bedeutet, als dass es Gründe gibt, Menschen auf Grund ihres Mensch-Seins in einer bestimmten Art und Weise (nicht) zu behandeln, bezieht sich Margalit also durchaus auf ein moralisches Menschenwürdekonzept, das die selbe Bezeichnung erhält wie das sozial-leistungsabhängige Konzept.<sup>15</sup> Da letzteres für die vorliegende Untersuchung belanglos ist und auf Grund der Vermischung beider Konzepte eine terminologische Verwirrung droht, wird bei der folgenden Darstellung von Margalits Position lediglich das genuin moralische Würdekonzept berücksichtigt und alle weiteren Verweise auf das sozial-leistungsabhängige stillschweigend übergangen.

Im Zentrum von Margalits Argument steht die Frage nach der Rechtfertigung für ein moralisches Verbot, Menschen zu erniedrigen und damit die Suche nach einer Antwort auf die Frage nach der Begründbarkeit des moralischen Gehalts des Menschenwürdebegriffs: „What aspect of human beings, if any, justifies respecting all human beings just because they are human?“<sup>16</sup> Dabei werden zunächst drei verschiedene Arten unterschieden, den normativen Gehalt des Menschenwürdebegriffs zu rechtfertigen:<sup>17</sup> Erstens könnte man nach menschlichen Eigenschaften suchen, über die sich die Menschenwürdenormen begründen lassen; dies entspräche der im letzten Kapitel diskutierten anthropologischen Methode. Zweitens könnte man die Suche nach objektiven Eigenschaften aufgeben und stattdessen eine subjektivistische Konzeption menschlicher Würde vertreten; diese Möglichkeit wurde ebenfalls bereits diskutiert und als unzureichend abgelehnt (vgl. 2.5.1). Und drittens könnte man bei der Frage ansetzen, was genau moralisch falsch daran ist, Menschen zu erniedrigen und darüber versuchen, den Menschenwürdebegriff zu explizieren; dieses Vorgehen, das Margalit für das vielversprechendste hält und als 'negative Rechtfertigung' bezeichnet, entspricht der normativen Methode.

---

<sup>15</sup>vgl. z.B. MARGALIT (1996), S. 88

<sup>16</sup>MARGALIT (1996), S. 57

<sup>17</sup>MARGALIT (1996), S. 57-58

Ausgangspunkt von Margalits Überlegungen stellt die Beobachtung dar, dass das Spezifikum menschenwürdeverletzender Handlungen darin liegt, dass Personen mit diesen nicht nur physisches, sondern auch psychisches Leid zugefügt wird.<sup>18</sup> Solche Handlungen bezeichnet Margalit zusammenfassend als 'Erniedrigungen'.<sup>19</sup> Damit ist auch der erste Schritt der normativen Methode (N1) getan und bestimmt, welche Arten von Handlungen paradigmatische Menschenwürdeverletzungen sind. Der normative Gehalt von Margalits Würdekonzeption verbietet damit erniedrigende Handlungen.<sup>20</sup>

Margalit geht nun davon aus, dass die gemeinsame Eigenschaft solcher Handlungen in der Tatsache besteht, dass ihr Vollzug für die Menschen, die ihnen ausgesetzt sind, einen Grund darstellt, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu sehen: 'Erniedrigend' sind also immer ein Handlungen, mit denen einer Person ein Grund gegeben wird, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu fühlen.<sup>21</sup> Damit ist auch der *zweite* Schritt der normativen Methode (N2) vollzogen: Der gemeinsame Faktor menschenwürdeverletzender Handlungen ist die Tatsache, dass sich die Person, deren Würde verletzt wurde, begründeterweise in ihrer Selbstachtung beeinträchtigt fühlt.<sup>22</sup>

In der Auswahl der paradigmatischen Fälle von Menschenwürdeverletzungen sowie der Bestimmung des gemeinsamen Faktors ergeben sich bereits die Anwendungsbedingungen von Margalits Menschenwürdekonzeption (Schritt N4): Wenn menschenwürdeverletzende Handlungen den von ihnen betroffenen Menschen einen Grund geben, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu se-

---

<sup>18</sup>vgl. MARGALIT (1996), S. 85; dass Margalit hier davon spricht, dass die Fähigkeit, auch psychisch zu leiden, einen Grund darstellt, Menschen nicht zu erniedrigen, sollte nicht als Rückfall in die anthropologische Methode gelesen werden, sondern als erste Bestimmung der Anwendungsbedingungen auf der Basis des normativen Gehalts (also ein vorgezogener Schritt N4)

<sup>19</sup>„Humiliation is the extension of cruelty from the physical to the psychological realm of suffering“, MARGALIT (1996), S. 85

<sup>20</sup>vgl. MARGALIT (1996), S. 85

<sup>21</sup>MARGALIT (1996), S. 9: „Humiliation is any sort of behaviour or condition that constitutes a sound reason for a person to consider his or her self-respect injured.“

<sup>22</sup>für eine ganz ähnliche Herleitung des gemeinsamen Faktors an Hand der Beispiele der Folter und öffentlicher Bloßstellung vgl. SCHABER (2003) bzw. STOECKER (2003b)

hen, dann müssen Träger von Menschenwürde erstens dazu in der Lage sein, Einsicht in Gründe zu haben und zweitens die reflexive Einstellung der Selbstachtung auf ihre eigene Person einnehmen können. Das bedeutet, dass es sich bei der vorgeschlagenen Auffassung klarerweise um eine restriktive Konzeption menschlicher Würde handelt, die nur Menschen mit personalen Eigenschaften erfassen kann und auch nur bei diesen Sinn macht: Da die Menschenwürdenormen die Selbstachtung einer Person schützen, macht es letzten Endes keinen Sinn, den Schutz der Würde von Nicht-Personen einzufordern, da ihnen das zu schützende Gut vollständig fehlt.<sup>23</sup> Damit stellt sich auch in Bezug auf Selbstachtungskonzeptionen die Frage, wie diese die Symmetriethese rechtfertigen können. Klar ist, dass eine solche Rechtfertigung bei der Begründung der Menschenwürdenormen ansetzen muss, da diese bei der normativen Methode ja den Ausgangspunkt der Explikation bilden. Betrachten wir also genauer, wie der dritte Schritt (N3) bei Margalit aussieht.

Aus den ersten beiden Schritten ergibt sich für Margalit eine spezifischere Fassung davon, was es heisst, den Menschenwürdebegriff negativ zu rechtfertigen: „Negative justification means giving up the search for the trait in virtue of which human beings are deserving of respect and focusing instead on the question *why it is wrong to humiliate human beings*.“<sup>24</sup> Die negative Rechtfertigung benötigt also eine Analyse der Gründe, aus denen es moralisch falsch ist, Menschen zu erniedrigen und damit den Vollzug des dritten Schrittes (N3). Das heisst genauer, dass Margalit die Frage beantworten muss, warum es moralisch verboten ist, eine andere Person so zu behandeln, dass sie Grund hat, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu fühlen. Margalits Antwort basiert auf der Idee, dass ein solcher Nachweis über das Aufzeigen einer begrifflichen Verbindung zwischen Grausamkeit und Erniedrigung zu erbringen ist.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>sehr deutlich dazu Nida-Rümelin, vgl. NIDA-RÜMELIN (2002), S. 406

<sup>24</sup>MARGALIT (1996), S. 57, Hervorhebung von mir

<sup>25</sup>vgl. MARGALIT (1996), S. 85

Cruelty is the ultimate evil. Preventing cruelty is the supreme moral commandment. Humiliation is the extension of cruelty from the physical to the psychological realm of suffering. Humiliation is mental cruelty. A decent society must be committed to the eradication of physical cruelty in its institutions but also to the eliminations of mental cruelty caused by these institutions.

Nimmt man die bereits eingeführten Definitionen hinzu, dann sieht Margalits Argument für die These, dass es moralisch verboten ist, andere Menschen zu erniedrigen und ihre Selbstachtung zu verletzen, folgendermaßen aus:

- M1** Grausamkeit ist das größte moralische Übel (Prämisse)
- M2** Grausamkeit zu verhindern ist die höchste moralische Pflicht (folgt begrifflich aus M1)
- M3** Erniedrigung ist eine mentale Form der Grausamkeit (Definition)
- M4** Es ist Teil der höchsten moralischen Pflicht, Erniedrigung zu verhindern (aus M2 und M3)
- M5** Erniedrigung gibt einer Person einen Grund, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu fühlen (Definition)
- M6** Es ist Teil der höchsten moralischen Pflicht, die Selbstachtung einer Person nicht zu verletzen (aus M4 und M5)

Hat Margalit damit eine Begründung der moralischen Pflicht geliefert, die Selbstachtung einer Person nicht zu verletzen? Betrachten wir das Argument genauer. Die Prämissen M1-M5, aus denen dann die Konklusion M6 abgeleitet wird, bestehen aus einer Setzung (M1), einer begrifflichen Ableitung (M2) und zwei Definitionen (M3, M5). In der folgenden Diskussion des Arguments werde ich mich auf die beiden Prämissen M1 und M5 konzentrieren, da diese von zentraler Bedeutung sind: M1 als die These, dass Grausamkeit das größte moralische Übel ist, bildet den Ausgangspunkt des Arguments, M5 stellt die begriffliche Verbindung zwischen Erniedrigung und Selbstachtung her.

**Grausamkeit als moralisches Übel** Beginnen wir mit M1. Margalit geht davon aus, dass diese These so offensichtlich richtig ist, dass sie nicht weiter begründet werden muss:<sup>26</sup>

The negative, indirect justification for human dignity, which justifies nonhumiliation, is based on the idea that any sort of cruelty toward man or beast is wrong. But only people suffer from the sort of cruelty that is humiliation[.] The requirement of eradicating all cruelty, including humiliation, *does not require any moral justification in its turn*, since the paradigm example of moral behaviour is behaviour that prevents cruelty. *This is where justification comes to an end.*

Margalit ist sicher zuzustimmen, dass die moralische Falschheit von Grausamkeit nicht weiter begründet werden muss – es scheint schlicht unmöglich zu sein, grausame Handlungen moralisch zu rechtfertigen;<sup>27</sup> die Frage ist nur, warum das so ist. Die Formulierung, Verhalten, mit dem grausame Handlungen verhindert werden, sei *das paradigmatische Beispiel* für moralisches Handeln, deutet darauf hin, dass Margalit hier an moralische Intuitionen appelliert, die eine weitere Rechtfertigung unnötig machen. Doch darüberhinaus gibt es einen guten Grund dafür, M1 für unbezweifelbar zu halten: Die moralische Falschheit grausamer Handlungen ist schon deshalb evident, weil 'Grausamkeit' kein wertneutraler, sondern ein bereits moralisch aufgeladener Begriff ist.<sup>28</sup> Allein schon aus *sprachlichen* Gründen kann eine Handlung darum nur schwer gleichzeitig als 'grausam' und 'moralisch richtig' bezeichnet werden.

---

<sup>26</sup>MARGALIT (1996), S. 88, Hervorhebungen von mir

<sup>27</sup>vgl. auch MARGALIT (1996), S. 121: „[A]ny attempt to humiliate a person is unjustified[.]“

<sup>28</sup>nicht umsonst gilt 'Grausamkeit' als paradigmatisches Beispiel für dicke Begriffe, d.h. für Konzepte, in denen sich deskriptive und moralische Elemente vermischen; vgl. dazu die Beiträge in HOOKER, BRAD/MARGARET LITTLE (Hrsg.) (2000): *Moral Particularism*; Clarendon Press: Oxford



Das bedeutet für Margalits Argument zweierlei: Erstens ist die erste Prämisse M1 auf Grund ihrer begrifflichen Wahrheit, wie behauptet, tatsächlich kaum zu bestreiten und muss nicht weiter gerechtfertigt werden. Zweitens folgt aber aus der Tatsache, dass Margalits Begriff der Grausamkeit (und damit auch die *durch diesen definierten* Begriffe der Erniedrigung und Selbstachtung) moralisch aufgeladen ist, eine Einschränkung des Anwendungsbereichs von Margalits Menschenwürdekonzeption: Zwar wissen wir nun, dass grausame, erniedrigende und die Selbstachtung verletzende Handlungen moralisch falsch sind; um eine Handlung als Verletzung der Selbstachtung bezeichnen zu können müssen wir aber bereits wissen, dass sie moralisch falsch *ist*.<sup>29</sup> Damit ist M1 zwar nicht falsch, als Ausgangspunkt für eine Stützung der These, dass Verletzungen der Selbstachtung moralisch falsch sind, aber ungeeignet.

### **Erniedrigung als Grund, sich in der Selbstachtung verletzt zu fühlen**

Dass die Kritik an M1 vollständig berechtigt ist, zeigt sich an den Auswirkungen, die sich aus den in M1, M3 und M5 behaupteten begrifflichen Zusammenhängen ergeben. Schauen wir in Ergänzung zu den vorigen Überlegungen also M5 genauer an, die Prämisse, die eine konzeptuelle Verbindung von Erniedrigung und Selbstachtung behauptet. In seiner Definition des Erniedrigungsbegriffs versteht Margalit erniedrigende Handlungen ja als solche, die der von ihnen betroffenen Person einen *Grund* geben, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu fühlen.<sup>30</sup> Margalit stellt nun selbst fest, dass diese Definition mit Schwierigkeiten verbunden ist, da sie das von ihm so genannte *Paradox der Entwürdigung* generiert. Das Problem ist das folgende: Wenn Erniedrigung bedeutet, dass eine Person einen *Grund* hat, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu fühlen, dann scheint es überhaupt keine Fälle von Erniedrigung zu geben – denn bei genauerer Betrachtung stellt die Erniedrigung durch andere *niemals* einen Grund dar, sich in seiner Selbstachtung verletzt zu fühlen.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup>hier trifft Hoersters und Frankenas Vorwurf der normativen Unvollständigkeit also in vollem Umfang zu, vgl. Abschnitt I.3.4

<sup>30</sup>MARGALIT (1996), S. 9

<sup>31</sup>MARGALIT (1996), S. 120

[I]f humiliation [...] involves supplying victims with a sound reason for viewing their self-respect as being injured, it seems to lack any *raison d'être*. For if [...] the humiliation is merely justified criticism, then it should change the way people evaluate themselves without damaging their self-respect. And if it is unjustified, then it should not even diminish their self-esteem, let alone damage their self-respect.

Das Problem für Margalits Definition ist also die Tatsache, dass die Mißachtung durch andere einer Person überhaupt keinen Grund gibt, sich in ihrem Achtungsverhältnis zu sich selbst beeinträchtigt zu sehen; fühlt sich eine Person dennoch in ihrer Selbstachtung beeinträchtigt, so ist ihre Einstellung genau genommen *irrational* und kann entsprechend als unvernünftig kritisiert werden.<sup>32</sup>

Um dennoch an der vorgeschlagenen Definition von Würde und damit an M5 festhalten zu können, muss gezeigt werden, *weshalb* eine Person einen Grund hat, sich durch die Erniedrigung anderer in ihrer Selbstachtung verletzt zu fühlen. Das folgende Argument soll diese Lücke schließen: Margalit geht zunächst davon aus, dass die Selbstachtung einer Person P sowohl faktisch als auch konzeptuell von der Einstellung anderer Personen zu P abhängt: „[A]lthough self-respect is an attitude you may have toward yourself, it depends on the attitude of others toward you. This dependence is not merely causal[.] The dependence is conceptual as well.“<sup>33</sup> Entziehen andere Personen P ihre Achtung, so hat das Margalit zu Folge unweigerlich Auswirkungen auf die Selbstachtung von P, und insofern stellt die Erniedrigung durch andere immer einen Grund für P dar, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu fühlen.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup>dass diese Konsequenz aus moralischen Gründen inakzeptabel ist, verdeutlichen die verschiedenen Beispiele, die Stoecker in diesem Zusammenhang diskutiert, vgl. STOECKER (2003b)

<sup>33</sup>vgl. MARGALIT (1996), S. 124

<sup>34</sup>ein weiterer Versuch, das Paradox aufzulösen, findet sich in STOECKER (2003b); da Stoecker aber selbst davon ausgeht, dass sein Argument letztendlich scheitert (und dieser Ansicht nichts hinzuzufügen ist) wird auf eine Wiedergabe verzichtet.

Dieser Vorschlag ist in zweierlei Hinsicht untauglich zur Auflösung des Paradoxes. Zum einen wird durch die begriffliche Koppelung der Selbstachtung an die Achtung durch andere Personen unklar, weshalb der Begriff der Selbstachtung überhaupt eine tragende Rolle für den Begriff der Menschenwürde spielen soll: Wenn Verletzungen der Selbstachtung auf den *Entzug von Achtung* zurückzuführen sind, dann besteht die Verletzung der Menschenwürde in erster Linie in der Mißachtung einer Person. Margalits Argument läuft damit darauf hinaus, dass der Begriff der Selbstachtung letzten Endes überflüssig bei der Explikation des Begriffs der Menschenwürde ist.

Zum anderen stellt dieser Versuch, das Paradox aufzulösen, kein wirkliches Argument dar, da Margalit nur behauptet, aber nicht zeigt, dass Selbstachtung an die Achtung anderer gebunden ist und damit Erniedrigungen unweigerlich einen Grund darstellen, sich in der Selbstachtung verletzt zu sehen. Margalit versucht sich gegen diesen Einwand durch einen Verweis auf die *unmittelbare Einsichtigkeit* dieser begrifflichen Verbindung zu retten:<sup>35</sup>

[W]e can say that the psychological fact that we find ourselves humiliated – perhaps degraded is a better word in this case – even by the lowest of the low is a fundamental fact of our lifes. The attempt to find a general justification for this fact is ludicrous. That’s the way it is, that’s life. Of course, in certain instances we may ask someone to justify why he considers himself humiliated by something that no one else considers humiliating[.] But to ask why the Jews in the Viennese square considered themselves degraded when their Nazi tormentors forced them to scrub the pavement is absurd. If that’s not humiliation, then what is?

In gewissem Sinn hat Margalit mit dieser These sicher recht: es gibt Situationen in denen es einfach auf der Hand liegt, dass eine Person sich zu recht

---

<sup>35</sup>MARGALIT (1996), S.127; das genannte Beispiel bezieht sich auf Wiener Juden, die im Anschluss an die Zerstörung ihrer Häuser und Geschäfte dazu gezwungen wurden, die Straße mit ihren Zahnbürsten zu säubern. Für eine ausführlichere Wiedergabe vgl. auch STOECKER (2003b)

in ihnen erniedrigt fühlt und die Frage nach Gründen dafür überflüssig ist (öffentliche Demütigungen, Folter oder Vergewaltigung sind hier einschlägige Beispiele). Insofern mag es durchaus stimmen, dass es in diesen Fällen schlicht ein 'psychologisches Faktum' ist, dass sich Personen als in ihrer Selbstachtung beeinträchtigt ansehen. Das bedeutet jedoch noch nicht, dass der von Margalit mit M5 behauptete konzeptuelle Zusammenhang zwischen Erniedrigung und Selbstachtung bestehen muss. Das wird klar, wenn man sich verdeutlicht, dass Margalit nur eine bestimmte Sorte von moralisch eindeutigen Fällen anspricht, nämlich solche in denen eine Person tatsächlich erniedrigt wird *und* sich in ihrer Selbstachtung verletzt sieht. Es könnte aber sowohl Situationen geben, in denen eine Person tatsächlich erniedrigt wird, ohne dass sich an ihrer Selbstachtung etwas ändert (Fall 1), als auch Situationen, in denen eine Person nicht erniedrigt wird, sich aber in ihrer Selbstachtung verletzt fühlt (Fall 2). Betrachten wir beide Möglichkeiten etwas genauer, um zu verstehen, was die Möglichkeit solcher Konstellationen für Margalits Würdekonzepion bedeutet.

**Fall 1: Erniedrigung ohne sich in der Selbstachtung verletzt zu sehen** Nehmen wir an, dass zwei Personen P1 und P2 gefoltert werden und damit einer erniedrigenden Handlung ausgesetzt sind.<sup>36</sup> P1 sieht sich durch die Folter in seiner Selbstachtung verletzt, und die Frage danach, aus welchem Grund er das tun sollte, ist sinnlos: es handelt sich dabei um eine psychologische Tatsache. Insofern die Folter die Selbstachtung von P1 verletzt, stellt diese klarerweise eine Menschenwürdeverletzung dar. P2 dagegen schafft es, sich seine Selbstachtung trotz der Tatsache, dass er gefoltert und einer erniedrigenden Behandlung ausgesetzt wird, zu bewahren: er betrachtet sich nicht als in seiner Selbstachtung verletzt (und damit kann es natürlich auch kein 'psychologisches Faktum' geben, dass P2 sich in seiner Selbstachtung verletzt sieht).

---

<sup>36</sup>ein analoges Szenario diskutiert auch Schaber, vgl. SCHABER (2003), S. 126

**Fall 2: Sich in der Selbstachtung verletzt fühlen ohne erniedrigt zu werden** Betrachten wir ergänzend dazu den Fall von Paul, einem eher traditionell erzogenen Ehemann. Leider hat sich Pauls Gattin die Hand gebrochen und kann daher nicht, wie sonst üblich, das Geschirr spülen. Aus diesem Grund verlangt sie, dass Paul ausnahmsweise zur Spülbürste greift und eine Arbeit verrichtet, die er für äußerst erniedrigend hält (zumindest wenn sie von Männern ausgeführt wird). Darum fühlt sich Paul von seiner Frau in seiner Selbstachtung verletzt.

Beide Fälle kann Margalit auf zwei Weisen bewerten: entweder spielt es zur Beurteilung der Frage, ob die Würde von P2 durch die Folter oder die von Paul durch die Forderung, das Geschirr zu spülen, verletzt wurde, keine Rolle, ob sich beide in ihrer Selbstachtung verletzt sehen. Dann muss es aber Kriterien dafür geben, wann die Selbstachtung einer Person verletzt wird, die *unabhängig* davon sind, welche Einstellung diese Person zu sich selbst einnimmt. Oder die Tatsache, dass P2 sich seine Selbstachtung unter der Folter bewahrt und Paul seine beim Geschirrspülen verliert, fließt in die moralische Bewertung mit ein und es hängt auch von der subjektiven Verfassung der betroffenen Person ab, ob eine Würdeverletzung vorliegt oder nicht; in diesem Fall stellt die Folter von P2 *keine* Menschenwürdeverletzung dar, was Paul erleidet, dagegen schon.<sup>37</sup>

Beide Möglichkeiten sind unattraktiv für Margalit: Während letztere die Frage nach der Menschenwürdeverletzung vollständig von der tatsächlichen Einstellung einer Person zu sich selbst abhängig macht und damit in eine vollständig subjektrelative Würdeauffassung mündet, führt erstere wiederum dazu, dass der Begriff der Selbstachtung letzten Endes überflüssig in Margalits Konzeption wird: Wenn es überhaupt nicht von der tatsächlichen Einstellung

---

<sup>37</sup>so auch Schaber zum Folterfall: "Das Opfer widersteht der Folter insofern als es die Herabsetzung seiner Person, die in der Folter zum Ausdruck kommt und durch sie beabsichtigt ist, nicht verinnerlicht. [...] Findet in diesem [...] Fall dementsprechend keine Menschenwürdeverletzung statt? Meiner Ansicht nach muss man diese Frage positiv beantworten.", SCHABER (2003), S. 126

einer Person zu sich selbst abhängt, ob ihre Würde verletzt wird, dann kann das Konzept der *Selbstachtung* letztendlich auch keine tragende Rolle in der Explikation des Menschenwürdebegriffs spielen und sollte besser durch eine Analyse des Begriff der *Achtung durch andere Personen* ersetzt werden: dass P2 durch seine Folterer mißachtet wird, ist dann begrifflich unabhängig davon, ob P2 seine Selbstachtung unter der Folter bewahren kann (Analoges gilt natürlich auch für Paul).

Was folgt nun aus dieser Analyse für Margalits Argument? Erstens hat sich gezeigt, dass Margalits Bestimmung des gemeinsamen Faktors problematisch ist, da sich nicht aufzeigen lässt weshalb gerade die Verletzung der *Selbstachtung* einer Person das wesentliche Merkmal von Menschenwürdeverletzungen sein sollte. Besonders deutlich wurde dies bei der Diskussion der Frage, was es genau bedeutet, dass erniedrigende Handlungen einer Person einen Grund geben, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu sehen. Weder die subjektive (es kommt darauf an, *ob die Person glaubt, einen solchen Grund zu haben*), noch die objektive Lesart (es kommt darauf an, *ob es einen solchen Grund gibt*) ergeben hier ein stimmiges Bild.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man, zweitens, Margalits Versuch betrachtet, das Paradox der Entwürdigung aufzulösen. Die vorgeschlagene Koppelung der Selbstachtung einer Person an die Achtung durch andere Personen legt jedenfalls eher einen generellen Wechsel der Perspektive von der Verletzung der Selbstachtung einer Person hin zur Mißachtung einer Person durch andere Personen nahe. Und drittens scheitert Margalits Versuch, zu begründen, dass Verletzungen der Selbstachtung einer Person grundsätzlich moralisch falsch sind. Der Hinweis, dass die moralische Falschheit von grausamem und damit auch erniedrigendem Verhalten selbstevident seien, ist, wie gezeigt wurde, entweder rein begrifflich wahr oder beruht auf bloßen Intuitionen; beides wird die Menschenwürdeskeptikerin nicht beeindrucken und ist daher untauglich als Replik auf den Unbegründbarkeitseinwand.

Für die vorliegende Untersuchung und die Vorbereitung einer bedürfnisorientierten Konzeption folgt aus alldem vor allem eins: Da Margalit nicht plausibel machen kann, weshalb gerade Selbstachtung zentral für Menschenwürde sein sollte und es damit auch fragwürdig ist, warum personale Eigenschaften konstitutiv für Würde sein sollten, stellt das diskutierte Argument auch keine Stützung der Symmetriethese dar. Zudem schafft insbesondere die Tatsache, dass es plausibler scheint, das Konzept der Selbstachtung durch ein (nicht unbedingt reziprokes) Verhältnis der Achtung zu ersetzen, Raum für ein weiter gefasstes Menschenwürdekonzept, das nicht nur Personen erfasst.

### 7.3 Normative Methode II: Menschenwürde und das Einfordern von Rechten

Eine weitere Explikation des Menschenwürdebegriffs über den normativen Gehalt findet sich bei Joel Feinberg. Feinberg versucht in seinem Aufsatz *THE NATURE AND VALUE OF RIGHTS*<sup>38</sup> den Begriff des moralischen Rechts ausgehend von der Rolle, die Rechte in der moralischen Praxis spielen, näher zu bestimmen und macht in diesem Zusammenhang auch einen Vorschlag zum Verständnis des Konzepts menschlicher Würde. Feinberg geht zunächst davon aus, dass das wesentliche praktische Moment von Rechten in deren *Geltendmachung* besteht: „Even if there are conceivable circumstances in which one would admit rights diffidently, there is no doubt that their characteristic use and that for which they are distinctively well suited, is to be claimed, demanded, affirmed, insisted upon.“<sup>39</sup> Wenn aber die in moralischer Hinsicht wichtigste Eigenschaft von *Rechten* ist, dass sie von Personen geltend gemacht

---

<sup>38</sup>FEINBERG, JOEL (1980): *The Nature and Value of Rights*; in: FEINBERG, JOEL (Hrsg.): *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*; Princeton University Press

<sup>39</sup>FEINBERG (1980), S.151; diese These wird an Hand des 'Nowheresville'-Gedankenexperiments plausibilisiert, in dem die Mitglieder einer Gesellschaft zwar Pflichten haben (zum Beispiel niemanden ohne Grund zu töten), aber niemand Rechte geltend machen kann (also niemand verlangen kann, nicht ohne Grund getötet zu werden), vgl. FEINBERG (1980), S.143-148

werden können, dann ist auch die Eigenschaft von *Personen*, Rechte geltend machen zu können, moralisch relevant:<sup>40</sup>

Having rights, of course, makes claiming possible; but it is claiming that gives rights their special moral significance. This feature of rights is connected in a way with the customary rhetoric about what it is to be a human being. Having rights enables us to 'stand up like men', to look others in the eye, and to feel in some fundamental way equal of anyone.

Feinberg hat damit damit über eine Analyse der Rolle von Rechten in der Moral Teile eines normativen Menschenbilds („what it is to be a human being“) identifiziert, über das in der Folge sowohl der Begriff der Achtung als auch der menschlicher Würde expliziert werden.<sup>41</sup>

Indeed, respect for persons [...] may simply be respect for their rights, so that there cannot be the one without the other; and what is called 'human dignity' may simply be the recognizable capacity to assert claims. To respect a person then, or to think of him as possessed of human dignity, simply *is* to think of him as a potential maker of claims.

Folgt man Feinbergs Analyse, so besteht die Achtung von Personen also darin, deren Rechte zu achten und Menschenwürde in der Fähigkeit, Rechte einzufordern („capacity to assert claims“). Was ist von diesem Vorschlag zum Verständnis des Würdebegriffs zu halten? Das hängt von mehreren Faktoren ab: In erster Linie von der Plausibilität des von Feinberg vorgeschlagenen Rechtsbegriffs, da von diesem alle weiteren Begriffsbestimmungen abhängen; akzeptiert man die Einforderbarkeit nicht als wesentliches Moment moralischer Rechte, so macht es auch wenig Sinn, Menschenwürde als Fähigkeit

---

<sup>40</sup>FEINBERG (1980), S. 151, ähnlich auch FEINBERG (1980), S. 155: „The activity of claiming [...] as much as any other thing, makes for self-respect and respect for others, gives a sense to the notion of personal dignity[.]“

<sup>41</sup>FEINBERG (1980), S. 151



zu verstehen, Rechte einzufordern. Zweitens stellt sich die Frage, ob die Beeinträchtigung dieser Fähigkeit tatsächlich das Spezifikum menschenwürdeverletzender Handlungen darstellt: ist Praktik wie Folter tatsächlich darum moralisch falsch, weil damit die Fähigkeit des Gefolterten, seine Rechte einzufordern, beeinträchtigt wird? Und drittens legt sich Feinberg mit seinem Vorschlag ähnlich wie die bereits besprochenen personalen Würdekonzptionen auf Grund des vorausgesetzten restriktiven Menschenbilds auf die Symmetriethese fest, denn nur Menschen mit personalen Eigenschaften besitzen die Fähigkeit, ihre Rechte selbst einzufordern. Hier stellt sich also die Frage, wie diese Einschränkung begründet wird.

Da in Feinbergs Beitrag eher der Rechts- als der Menschenwürdebegriff im Vordergrund steht und letzterer eher angedeutet als ausführlich diskutiert wird, wird nicht klar, wie die Antworten auf diese drei Fragen aussehen könnten. Aus diesem Grund werden im Folgenden zwei weitere Explikationen des Menschenwürdebegriffs diskutiert, die Feinbergs Idee aufgreifen und präzisieren. Dies sind erstens Stephen Darwalls Konzeption 'zweitpersonaler Würde' und zweitens Rainer Forsts Vorschlag, Würde als Rechtfertigungsautorität zu begreifen.

## **7.4 Normative Methode III: Darwalls Konzeption 'zweitpersonaler Würde'**

Stephen Darwalls in *THE SECOND-PERSON STANDPOINT*<sup>42</sup> vorgelegte Konzeption 'zweitpersonaler Würde' (second-personal dignity) knüpft unmittelbar an Feinbergs Auffassung an und kann als Versuch einer Erweiterung und Präzi-

---

<sup>42</sup>DARWALL, STEPHEN (2006): *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability*; Harvard University Press: Cambridge, MA

sierung derselben verstanden werden.<sup>43</sup>

Darwall greift zunächst Feinbergs These der Einforderbarkeit als zentrales Element von Rechten auf und gibt dieser eine spezifischere Fassung: Ein Recht einfordern zu können, bedeutet Darwall zu Folge, über die Autorität zu verfügen, an andere Personen berechnete Forderungen zu stellen. Übt eine Person P1 diese Autorität aus und macht gegenüber einer anderen Person P2 eine berechnete Forderung F geltend, so gibt P1 P2 einen Grund, F zu erfüllen, der für P2 zuvor nicht existierte. Gründe dieser Art nennt Darwall 'zweitpersonale Gründe' und verdeutlicht den Unterschied zu anderen Arten von Gründen an Hand des folgenden Beispiels:<sup>44</sup> Nehmen wir an, eine Person P1 tritt einer anderen Person P2 auf den Fuß und verursacht P2 damit Schmerzen, so könnte die P2 verschiedene Arten von Gründen dafür vorbringen, warum P1 den Fuß wieder entfernen und den Schmerzzustand dadurch beenden sollte: P2 könnte beispielsweise auf die Tatsache hinweisen, dass es ihr Schmerzen bereitet, wenn man ihr auf den Fuß tritt. Ein solcher *akteurs-neutraler* Grund existiert bereits, bevor P2 auf seine Existenz hinweist: Dass P2 Schmerzen hat, und dies für P1 einen Grund darstellt, den Fuß zu heben, ist unabhängig davon, dass jemand auf das Vorliegen dieses Grundes aufmerksam macht.<sup>45</sup>

Dies ist bei *zweitpersonalen* Gründen anders: Fordert P2 P1 berechtigterweise dazu auf, den Fuß zu heben und damit den Schmerzzustand zu beenden, dann wird dadurch ein weiterer, *zuvor nicht existierender* Grund in die Welt gebracht. Insofern die Geltung dieses Grundes voraussetzt, dass P1 P2 als berechnete anerkennt, eine solche Forderung zu erheben, muss also eine *Autoritätsbeziehung* zwischen P1 und P2 unterstellt werden: „A second-personal reason is one whose validity depends on presupposed authority and accoun-

---

<sup>43</sup>für explizite Bezüge auf Feinberg vgl. DARWALL (2006), S. 18,121

<sup>44</sup>DARWALL (2006), S. 5-10

<sup>45</sup>DARWALL (2006), S. 5: „And he [i.e. P1, A.M.] would most naturally see his desire that you [i.e. P2, A.M.] be pain-free not as the source of this reason, but as a form of access to a reason that is there anyway, Hervorh.A.M.

tability relations between persons and, therefore, on the possibility of the reason's being addressed person-to-person.“<sup>46</sup>

Darwall sieht nun die Mißachtung der Autorität, berechnigte Ansprüche zu stellen, als wesentliches Moment von *Würdeverletzungen* und geht davon aus, dass sich diese Beobachtungen im Einklang mit dem üblichen Moralverständnis befinden.<sup>47</sup> Würde zu besitzen bedeutet Darwall zu Folge also nichts anderes, als über die (de jure) Autorität zu verfügen, von anderen Rechenschaft über deren Handlungen einfordern zu können; die Würde einer Person zu achten, heisst wiederum nichts anderes, als diese als berechnigt anzuerkennen, von einem selbst Rechenschaft für die eigenen Handlungen einzufordern.<sup>48</sup> Der spezifische Unterschied zwischen Verletzungen der Menschenwürde und anderen moralisch falschen Handlungen, besteht demnach darin, dass bei letzteren *einzelne* Rechte einer Person übertreten werden, während bei ersteren die Autorität einer Person, ihre legitimen Forderungen geltend zu machen, *insgesamt* mißachtet wird.

Woher aber kommt diese Autorität? Darwall geht davon aus, dass diese (und damit *a fortiori* auch die menschliche Würde), ihren Ursprung in einer zwischen Personen bestehenden wechselseitigen Rechenschaftspflicht hat. Sowohl Würde als auch deren Achtung sind also wesentlich *intersubjektive* Erscheinungen und nicht auf grundlegendere, nicht-relationale Eigenschaften zurückführbar: Die *Zuschreibung* von Würde geht faktisch und begrifflich dem *Besitz* von Würde voraus: „To say that the dignity of persons is second-personal is to say that it cannot be wholly summed into (nonsecond-personal) values or norms, say into a set of requirements on conduct that are rooted in our common nature as persons [...]“<sup>49</sup> Das scheint aber problematisch zu sein: Wenn der Besitz von Menschenwürde davon abhängt, dass diese einer Person zugeschrieben wird, dann können Handlungen gegenüber Personen, denen diese Zuschreibung verweigert wurde, auch nicht als Würdeverletzungen be-

---

<sup>46</sup>DARWALL (2006), S. 8

<sup>47</sup>vgl. DARWALL (2006), S. 120

<sup>48</sup>vgl. DARWALL (2006), S. 121

<sup>49</sup>DARWALL (2006), S. 121

schrieben werden.<sup>50</sup>

Damit muss Darwall zeigen, aus welchem Grund wir nicht umhin kommen, den Menschen, die von unseren Handlungen betroffen sind, Würde zuzuschreiben und sie damit als berechtigt anzuerkennen, Forderungen an uns zu stellen. Das entsprechende Argument kommt in drei Teilen:<sup>51</sup> Der erste Teil<sup>52</sup> besteht aus einer Analyse der Alltagsauffassung von Moral, die Darwall zu Folge die Vorstellung enthält, dass Würde in der Autorität besteht, berechtigte Forderungen an andere Personen zu stellen. Im zweiten Teil<sup>53</sup> versucht Darwall dann zu zeigen, dass diese Autorität notwendigerweise unterstellt wird, wenn zweitpersonale Gründe geltend gemacht werden: von einer anderen Person beispielsweise ein normgerechtes Verhalten zu fordern, setzt Darwall zu Folge immer schon voraus, dass diese als Trägerin von Würde anerkannt wird. Wenn also gezeigt werden kann, dass wir uns im moralischen Diskurs generell auf zweitpersonale Gründe beziehen, dann ist damit auch gezeigt, dass sich die Teilnehmer an diesem Diskurs *notwendigerweise* wechselseitig Würde zuschreiben. Daher versucht Darwall in einem dritten Schritt<sup>54</sup> nachzuweisen, dass jede adäquate Theorie praktischer Gründe die Existenz zweitpersonaler Gründe annehmen muss. Das Argument für die Notwendigkeit der wechselseitigen Würdezuschreibung sieht damit so aus:

- (P1) Zweitpersonale Würde ist die Autorität, an andere Personen berechtigte Forderungen zu stellen.
- (P2) Die Adressierung zweitpersonaler Gründe setzt voraus, dass sich Personen wechselseitig zweitpersonale Würde zuschreiben.
- (P3) Adäquaten Theorien praktischer Vernunft zu Folge machen Personen im moralischen Diskurs zweitpersonale Gründe geltend.

---

<sup>50</sup>Darwall sieht dieses Problem selbst, vgl. DARWALL (2006), S. 244-245

<sup>51</sup>vgl. dazu DARWALL (2006), S. 119ff.

<sup>52</sup>entwickelt in DARWALL (2006), Kap.6

<sup>53</sup>entwickelt in DARWALL (2006), Kap.10

<sup>54</sup>entwickelt in DARWALL (2006), Kap.11

- (C) Im moralischen Diskurs schreiben sich Personen notwendigerweise zweitpersonale Würde zu.

Dieses Argument wirft mit Sicherheit verschiedene Fragen auf und ist an verschiedenen Stellen angreifbar.<sup>55</sup> Mir wird es im Folgenden aber nur darauf ankommen, zu klären, inwiefern Darwall mit dieser Strategie eine Beschränkung des Würdebegriffs auf Personen (und damit die Symmetriethese) begründen kann.

Zunächst ist Darwall darin zuzustimmen, dass mit der zweitpersonalen Würde, verstanden als Autorität, von anderen Personen in bestimmten Fällen Rechenschaft für deren Verhalten einzufordern, ein wichtiger Bestandteil der Moral rekonstruiert ist. Andere als Wesen zu betrachten, mit denen man tun kann, was man möchte, ohne sich dafür rechtfertigen zu müssen, stellt ein schwerwiegendes moralisches Vergehen dar. Die Frage ist nur, weshalb 'der Andere' nicht nur *Objekt der Rechtfertigung* sein sollte („ich rechtfertige mich dafür, wie ich Dir gegenüber gehandelt habe.“), sondern selbst Teil des Kreises *rechtfertigungspflichtiger Personen* sein muss („ich muss mich Dir gegenüber für mein Verhalten nur dann rechtfertigen, wenn Du die Fähigkeit hast, Dich für Dein Verhalten mir gegenüber zu rechtfertigen.“). Diese Einschränkung scheint nicht unbedingt Teil unserer alltäglichen Moralvorstellung zu sein und ist damit selbst begründungsbedürftig.

In diesem Punkt ist Darwalls Argument aber dürftig: Die Wechselseitigkeit der Rechenschaftspflicht beruht letzten Endes nur auf der Tatsache, dass die Schutzfunktion der Menschenwürdenormen immer schon als Schutz der Autorität, Rechenschaft einzufordern verstanden wird und ein solcher Schutz natürlich nur Personen zu Gute kommen kann. Zwar versucht Darwall den Einbezug von Nicht-Personen zu bewerkstelligen, in dem er eine Pflicht zur Re-

---

<sup>55</sup>vgl. dazu WALLACE, R. JAY (2007): Reasons, Relations, and Commands: Reflections on Darwall; in: Ethics, 118 oder KORSGAARD, CHRISTINE (2007): Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall's The Second-Person Standpoint; in: Ethics, 118

chenschaft von deren Stellvertretern ('trustees') einführt; da jedoch vollständig unklar bleibt, weshalb die Autorität Rechenschaft einzufordern auch bei Nicht-Personen, die dazu gar nicht in der Lage sind, geschützt werden sollte, bleibt es abschließend dabei, dass Rechenschaftspflicht eine wesentlich wechselseitige Angelegenheit darstellt und damit nur Personen Würde zukommen kann.

Insofern also bereits Darwalls Auswahl typischer Würdeverletzungen die Reichweite seines Würdebegriffs festlegt, findet sich auch hier kein unabhängiges Argument für die Symmetriethese und damit kein guter Grund für die Annahme, dass Menschenwürde nur Personen zukommen sollte.

## 7.5 Normative Methode IV: Recht auf Rechtfertigung

Auch Rainer Forsts Explikation des Menschenwürdebegriffs ähnelt in den Grundzügen der im Auffassung Joel Feinbergs und kann als deren weitere Ausarbeitung angesehen werden.<sup>56</sup> Forst nähert sich dem Menschenwürdebegriff zunächst über die Frage an, was paradigmatische Fälle von Menschenwürdeverletzungen sind (N1) und führt eine Reihe möglicher Kandidaten wie *ein Leben in Armut*, *sozialen Ausschluss* oder *Folter* auf.<sup>57</sup> Was aber macht eine Menschenwürdeverletzung genau aus? Forst stellt hier zwei verschiedene Auffassungen gegenüber: Zum einen die, dass unter Rekurs auf die Menschenwürde die Sicherstellung derjenigen Mittel einforderbar ist, die zur Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse notwendig sind. Dementsprechend gilt, dass jeder Zustand, der die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse

---

<sup>56</sup>Forst bezieht sich allerdings weder in FORST, RAINER (2005): Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 53 noch FORST, RAINER (2008): Das Recht auf Rechtfertigung; Suhrkamp: Frankfurt/Main direkt auf Feinberg

<sup>57</sup>FORST (2005): Deutsche Zeitschrift für Philosophie, S. 590

verhindert, eine Menschenwürdeverletzung darstellt.

Forst geht davon aus, dass eine solche Auffassung das Spezifikum des Menschenwürdebegriffs verfehlt und stellt dieser Position seine eigene Auffassung entgegen, der zu Folge die menschliche Würde nur durch andere Menschen, nicht durch bloße Zustände verletzt werden kann und damit ein wesentlich *relationales* Element enthält.<sup>58</sup> Das bedeutet, dass ein Zustand wie extreme Armut *für sich genommen* keine Menschenwürdeverletzung darstellt, die Tatsache, dass andere Menschen es *unterlassen*, den von Armut betroffenen Personen zu helfen, dagegen schon. Mit dieser Idee wird zunächst nur die im Alltagsbegriff enthaltene Vorstellung ausgedrückt, dass Menschenwürdeverletzungen immer auf dem Handeln oder Unterlassen anderer Menschen beruhen (vgl. 2.3.2), und ist damit für sich genommen unkontrovers.<sup>59</sup> Im Weiteren wird aber klar, dass Forst eine spezielle Fassung dieser Idee im Blick hat, da Handlungen die zwischenmenschlichen Verhältnisse auf besondere Weise beschädigen müssen, um Verletzungen menschlicher Würde darzustellen: Menschenwürdeverletzungen bestehen Forst zu Folge im „Übergangenwerden“, „Nicht-Zählen“, und im „legitimatorische[n] 'Luft-Sein'“ von Personen.<sup>60</sup> Wesentliches Moment und gemeinsamen Faktor solcher Handlungen ist die Verletzung des grundlegenden moralischen Status von Personen, nämlich deren *Recht auf Rechtfertigung*.<sup>61</sup>

Das zentrale Phänomen der Würdeverletzung ist daher nicht der Mangel an Mitteln zu einem 'menschenwürdigen Dasein', sondern die bewusste Verletzung des moralischen Status, ein Wesen zu sein, dem man Rechtfertigungen für bestehende Verhältnisse bzw. Ein-

---

<sup>58</sup>wie im dritten Teil gezeigt wird, schließt eine an menschlichen Grundbedürfnissen orientierte Konzeption nicht aus, dass Würdeverletzungen ein relationales Element besitzen.

<sup>59</sup>Das zeigt sich auch daran, dass Forst im Unklaren lässt, welche Menschenwürdekonzeptionen er bei den zustandsorientierten Formen genau im Blick hat; die einzige von ihm aufgeführte Position, die der vom ihm abgelehnten Auffassung entspricht, ist die *Gerechtigkeits*konzeption von Angelika Krebs (vgl. FORST (2005): Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Fn.5.

<sup>60</sup>FORST (2005): Deutsche Zeitschrift für Philosophie, S. 590

<sup>61</sup>FORST (2005): Deutsche Zeitschrift für Philosophie, S. 591

zelhandlungen schuldet – Rechtfertigungen, die nicht einseitig fabriziert sind [...] Dies kann mehr oder weniger drastische Formen annehmen, von Formen des sozialen Ausschlusses bis zu körperlichen Quälereien, doch strukturell bleibt der Kern derselbe: dass mein Recht auf Rechtfertigung, auf *reziproke* Rechtfertigung (also keine ideologische, sondern eine, die auf wechselseitig teilbare Gründe zielt) verneint wird.

Aus dieser Bestimmung paradigmatischer Fälle von Menschenwürdeverletzungen (Handlungen, mit denen Menschen übergangen und nicht anerkannt werden) und der Offenlegung ihres gemeinsamen Kerns (die Verletzung des grundlegenden Rechts auf Rechtfertigung) lassen sich nun Rückschlüsse darauf ziehen, was es bedeutet, dass Menschen Würde zukommt:<sup>62</sup>

Menschliche Würde zu besitzen bedeutet, gleichberechtigtes Mitglied im Reich der Rechtfertigungswesen zu sein; mit Würde zu handeln heißt, dementsprechend sich anderen gegenüber rechtfertigen zu können, sofern es angemessen ist; entsprechend dieser Würde behandelt zu werden heißt, als ein solches Mitglied respektiert zu werden; seine Würde aufzugeben hieße, sich nicht länger als ein solches Mitglied, sondern als minderwertig anzusehen; andere entwürdigend zu behandeln heißt, in ihnen keine Rechtfertigungsautorität zu sehen.

Im Anschluss daran stellen sich zwei Fragen: Zum einen, auf welche entitätsbezogenen Anwendungsbedingungen sich Forst mit dieser Bestimmung des normativen Gehalts festlegt und zum anderen, wie sich das bisher lediglich behauptete Recht auf Rechtfertigung begründen lässt. Die erste Frage lässt sich schnell beantworten: Wenn die Achtung der Menschenwürde in der Behandlung als Mitglied im Reich der Rechtfertigungswesen besteht, dann ist Forsts Konzeption ebenso restriktiv wie die Darwalls und durch die Fokussierung auf die Fähigkeit, Gründe verstehen und teilen zu können, auf Personen

---

<sup>62</sup>FORST (2005): Deutsche Zeitschrift für Philosophie, S. 593



beschränkt. Auch Forst vertritt genau genommen eine Konzeption der Personenwürde und ist auf die Symmetriethese festgelegt. Da dies eine unmittelbare Folge der Identifizierung des normativen Gehalts mit dem Recht auf Rechtfertigung ist, führt dies direkt zu unserer zweiten Frage: Wie lässt sich die These, dass Menschen eine 'Rechtfertigungsautorität' und damit ein Recht auf Rechtfertigung besitzen, begründen? Dazu muss zunächst geklärt werden, worin dieses Recht überhaupt besteht.

Forst geht zunächst davon aus, dass nur solche Normen *moralische* Normen sind, die reziprok und allgemein gerechtfertigt werden können.<sup>63</sup> Das bedeutet, dass eine Handlung gegenüber allen von ihr betroffenen Personen durch die Angabe von Gründen rechtfertigbar sein muss, die allgemein teilbar und wechselseitig akzeptierbar sind. Mit moralischen Gründen kann damit niemand Ansprüche erheben, die er anderen Personen verweigert oder die nur aus einer partikularen (beispielsweise rein egoistischen) Perspektive Geltung beanspruchen können. Aus diesem zunächst rein prozeduralen Kriterium moralischer Normen lässt sich nun ein Kernbestand von Grundrechten konstruieren, von denen „nicht erkennbar wäre, wie man sie anderen verweigern könnte, ohne Reziprozität und Allgemeinheit zu verletzen.“<sup>64</sup> Darunter fallen beispielsweise das Recht auf Persönlichkeitsschutz, auf politische Teilnahme und materielle Sicherheit.

Die Anerkennung einer Person als Trägerin solcher Grundrechte setzt aber voraus, dass sie vorgängig bereits als Wesen anerkannt wurde, dem eine reziprok-allgemeine Rechtfertigung geschuldet wird. Das bedeutet Forst zu Folge, dass Voraussetzung der genannten Grundrechte das basalere Recht darauf ist, bei der inhaltlichen Festlegung dieser Grundrechte nicht übergangen zu werden. Dieses vorgängige Recht, das also den Status einer Person als Teilnehmerin an Rechtssetzungsprozessen und damit ihre Menschenwürde schützt, bezeichnet

---

<sup>63</sup>FORST (2005): Deutsche Zeitschrift für Philosophie, S. 593

<sup>64</sup>FORST (2005): Deutsche Zeitschrift für Philosophie, S. 594

Forst als *Recht auf Rechtfertigung*.<sup>65</sup>

Damit muss Forst noch begründen, weshalb Personen ein solches Recht besitzen. Auf Grund des konstruktivistischen Theorierahmens scheint die Anerkennung einer Person als Trägerin des Rechts auf Rechtfertigung von der faktischen Zuschreibung anderer Personen abzuhängen und damit zu einer wenig robusten Menschenwürdekonzepktion zu führen. Forst versucht dieses Problem – das „Paradox, wie es zugleich möglich ist, dass die Zuschreibung der Menschenwürde eine menschliche, konstruktivistische Tat ist, diese aber zugleich 'unbedingt' gefordert und gesollt ist“ – so zu lösen:<sup>66</sup>

Der Grund dafür, Menschen als gleichberechtigte Rechtfertigungswesen anzuerkennen [...] liegt in einem spezifisch normativen Verständnis gemeinsamen 'Menschseins'. Diesem Verständnis gemäß erkennen Menschen einander als Wesen an, die Gründe 'brauchen', als vernunftbegabte und doch endliche, verletzbare Wesen; dies bedeutet zugleich die Anerkennung der vorgängig – durch die Erwartung anderer – bestehenden menschlichen Verantwortung, sich moralisch gerechtfertigt zu verhalten. So 'konstruieren' autonome Personen eine moralische Welt von Normen, aber sie wissen, dass sie dies als Rechtfertigungswesen *einander schulden*, ohne weiteres Warum. Die Würde anderer zu sehen heißt, sie als Mitglieder eines gemeinsamen Rechtfertigungsraums zu sehen, als Mitglieder einer umfassenden moralischen Rechtfertigungsgemeinschaft, der man immer schon angehört. Das Anerkennen dieser Mitgliedschaft ist die entscheidende moralische Einsicht.

Forst geht also davon aus, dass es keine *außermoralischen* Gründe dafür gibt, Menschen als Träger von Menschenwürde anzuerkennen (beispielsweise weil sie über bestimmte Eigenschaften wie Vernunft verfügen), sondern dass diese zusammen mit der Moral schon unhinterfragbar („ohne weiteres

---

<sup>65</sup>FORST (2005): Deutsche Zeitschrift für Philosophie, S. 594

<sup>66</sup>FORST (2005): Deutsche Zeitschrift für Philosophie, S. 595-596

Warum“) gegeben sind. Die Anerkennung geht Forst zu Folge also notwendigerweise einher mit der Einsicht in das Wesen der Moral selbst: Andere *nicht* als Träger eines Rechts auf Rechtfertigung bzw. als Trägerinnen von Menschenwürde anzuerkennen, bedeutet, dass man nicht verstanden hat, was Moral ist.

Da diesem Argument zu Folge (ähnlich wie bei Darwall) allein aus dem Verständnis dessen, was Moral ausmacht, bereits folgt, dass sich Menschen wechselseitig als gleichberechtigte Rechenschaftswesen und damit als Träger von Würde anzuerkennen haben, dann muss die vorausgesetzte Moralkonzeption bereits die substantielle Annahme enthalten, dass das Grundelement moralischer Beziehungen in einer wechselseitigen Rechenschaftspflicht besteht. Damit ist Forsts Vorschlag zur Lösung der Begründungsfrage aber einem ähnlichen Einwand ausgesetzt wie Gewirths Konzeption: Dass die grundlegende moralische Einsicht in der Anerkennung von Personen als Rechtfertigungswesen besteht (und nicht zum Beispiel darin, dass man anderen kein Leid zufügen sollte), ist nur für den plausibel, der bereits die von Forst vorausgesetzte, sehr spezifische Auffassung davon akzeptiert hat, was Moral ist und welchen Zwecken sie dient.

Menschenwürdekonzeptionen, die auf Wechselseitigkeit beruhen und extrem anspruchsvolle Kriterien für die Mitgliedschaft in der moralischen Gemeinschaft formulieren, schließen aber, wie bereits gezeigt wurde, von vornherein immer schon einen Großteil derjenigen Menschen aus, denen der Alltagsauffassung zu Folge Würde zukommt. Da das seiner Konzeption zu Grunde liegende restriktive normative Konzept des Mensch-Seins damit auf keinesfalls selbst-evidenten moralischen Vorannahmen beruht, lädt sich Forst mit diesem eine Begründungslast auf, die nicht einfach durch den Verweis auf das Wesen der Moral eingelöst werden kann. Insofern findet sich in Forsts Würdekonzepzion ein ähnliches Problem wie bei Darwall: die Symmetriethese ist nur in einem theoretischen Rahmen plausibel, in dem Moral als wesentlich reziproke (bzw. zweitpersonale) Angelegenheit begriffen wird; teilt man diese (Kantische) Grundannahme nicht, so wird auch nicht klar, weshalb man die

Beschränkung des Menschenwürdebegriffs auf Personen akzeptieren sollte.

## Kapitel 8

# Zusammenfassung: Restriktive Konzeptionen und die Begründung der Symmetriethese

Die Diskussion ausgewählter restriktiver Würdekonzeptionen hat ergeben, dass diese weder bei Anwendung der anthropologischen noch der der normativen Methode eine plausible Begründung für die Beschränkung des Menschenwürdebegriffs auf Personen geben können. Dies lag daran, dass zwei grundlegende Anforderungen nicht erfüllt werden: Eine solche Begründung müsste *erstens* zeigen können, weshalb die Menschenwürdenormen nur im Bezug auf die Lebewesen gelten, die auch nach ihnen handeln müssen (die *Symmetriethese*) und *zweitens* unabhängig von moralischen Vorannahmen sein, die bereits von Anfang an Menschen mit personalen Eigenschaften privilegieren.

Da alle diskutierten Auffassungen den Ausschluss menschlicher Nicht-Personen entweder über bestimmte theoretische Vorgaben (Kant) bewerkstelligen oder über nicht weiter begründete Hintergrundannahmen über das Wesen der Moral, die eine entsprechende Auswahl paradigmatischer Fälle von Würdeverletzungen zur Folge haben (Gewirth, Forst, Darwall), liefern diese keine unabhängigen Gründe, die Symmetriethese für richtig zu halten. Das bedeutet,

dass Menschenwürdekonzeptionen, die die Anwendungsbedingungen auf Personen beschränken, entgegen einer häufigen Annahme nicht leichter zu begründen sind, als solche, die (fast) alle Menschen erfassen.<sup>1</sup>

Was heisst das nun für die vorliegende Untersuchung? Eine gute Begründung für die Symmetriethese würde die im nächsten Teil vorgeschlagene Konzeption menschlicher Würde insofern gefährden, als diese sich an menschlichen (nicht personalen) Grundbedürfnissen orientiert und damit eine weite Fassung der Anwendungsbedingungen erfordert. Da die kritische Diskussion restriktiver Konzeptionen nun eher darauf hindeutet, dass es keine zwingenden Gründe für die Beschränkung des Menschenwürdebegriffs auf Personen gibt und eine solche auf umstrittenen moralischen Intuitionen beruht, ist zumindest Raum für Menschenwürdekonzeptionen, die alle Menschen erfassen, geschaffen (und These T1 gestützt, vgl. Kap.6).

Damit ist natürlich noch vollständig offen, wie eine weite Fassung der Anwendungsbedingungen inhaltlich gefüllt wird, und noch nicht entschieden, ob tatsächlich der Schutz von Grundbedürfnissen die Funktion des Menschenwürdebegriffs darstellt. Um sich dieser Auffassung ein Stück weiter anzunähern, werden daher in den nächsten Kapiteln verschiedene weite Menschenwürdekonzepte diskutiert und gezeigt, dass diese mit ihrer Konzentration auf menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten das Spezifikum der Menschenwürde verfehlen.

---

<sup>1</sup>zu einem ganz ähnlichen Schluß kommt auch Tom Beauchamp, der zeigt, dass der Schluß vom Personsein eines Lebewesens zu dessen moralischem Stellenwert grundsätzlich problematisch ist; vgl. BEAUCHAMP, TOM L. (1999): The Failure of Theories of Personhood; in: Kennedy Institute of Ethics Journal, 9.4, S. 312-315

## Kapitel 9

# Weite Menschenwürdekonzeppte I: Speziesistische Konzeptionen und Brückenprinzipien

Die Frage danach, was ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist, über ein deskriptives Konzept des Mensch-Seins zu beantworten, hat mindestens zwei große Vorteile: Zum einen sind deskriptive Begriffe als solche unabhängig von substantiellen moralischen Vorannahmen und haben damit den Vorzug der *weltanschaulichen Neutralität*. Zum anderen hat eine deskriptive Auffassung des Mensch-Seins die *weitestmögliche Fassung der Anwendungsbedingungen* zur Folge, da dann allen Menschen gleichermaßen Würde zukommt: Menschen, die über personale Eigenschaften verfügen, genauso wie Foeten, Kleinkindern genauso wie dementen Menschen und Embryonen genauso wie geistig schwerst behinderten Menschen. Konzeptionen dieser Art sind damit weder vom Problem der Randfälle, noch von Macklins Ersetzbarkeitseinwand betroffen.

Will man diesen Weg gehen und die Menschenwürdenormen über ein deskriptives Konzept des Mensch-Seins in Verbindung mit einem Brückenprinzip begründen (Begründungsfigur d-b-n, vgl. 4.2), dann müssen zwei Fragen beantwortet werden: Erstens, was es genau bedeutet, ein Mensch im deskriptiven Sinn zu sein und zweitens, welches Brückenprinzip die Verbindung zwischen

deskriptiver Prämisse (X ist ein Mensch<sub>deskriptiv</sub>) und normativer Konklusion (X soll gemäß Norm N behandelt werden) herstellt.

## 9.1 Deskriptive Konzepte des Mensch-Seins

Wenn es um die Ausbuchstabierung der Bedingungen dafür, ein Mensch im deskriptiven Sinn zu sein, geht, begnügt man sich in der moralphilosophischen Debatte in der Regel mit dem Verweis auf die naturwissenschaftliche Kategorie der Zugehörigkeit zur Spezies *homo sapiens*. Ein Blick auf die Verwendung des Speziesbegriffs in der Biologie und verwandten Wissenschaftszweigen zeigt jedoch, dass das zu ungenau ist – dort gibt es eine Reihe verschiedener und miteinander konkurrierender Vorschläge zur Bedeutung dieses Konzepts. Will man mit Hilfe eines Brückenprinzips nun zeigen, dass die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies moralisch relevant ist, dann macht es offensichtlich einen Unterschied, was man dabei genau unter 'Spezies' versteht. Aus diesem Grund werden im Folgenden die drei wichtigsten Spezieskonzeptionen kurz vorgestellt und diskutiert; verschiedene Aspekte der Diskussion um den Speziesbegriff, die eher für naturwissenschaftliche Disziplinen von Belang sind, werden dabei ausgeblendet.<sup>1</sup>

### 9.1.1 Das biologische Spezieskonzept

Dem biologischen Spezieskonzept zu Folge handelt es sich bei einer Spezies um eine Menge von sich tatsächlich oder zumindest möglicherweise miteinander fortpflanzenden Organismen. Das heisst, dass zwei Organismen genau dann zur selben Spezies gehören, wenn sie zusammen Nachkommen zeugen können. Die klassische Definition dieses Konzepts stammt von Ernst Mayr: „Species

---

<sup>1</sup>zum Folgenden vgl. WILKINS, JOHN (2009): Species: The history of the idea; University of California Press: Berkeley:



are groups of interbreeding natural populations that are reproductively isolated from other such groups.“<sup>2</sup>

Diese Auffassung hat zwei wichtige Konsequenzen: Zum einen stellt eine Spezies keine unveränderbare, geschlossene Menge von Organismen dar, sondern wird als prinzipiell veränderbar gedacht. Sollte sich beispielsweise zeigen, dass sich die auf der Erde gelandeten Marsianer mit Menschen fortpflanzen können, würden beide zur selben Spezies gehören. Zum anderen führt dies dazu, dass eine Speziesbestimmung bei Lebewesen, die sich nicht sexuell fortpflanzen, nicht möglich ist, und Lebewesen, die sich beispielsweise nur unter nicht-natürlichen Bedingungen miteinander fortpflanzen zur selben Spezies gezählt werden müssten. So können beispielsweise Pferde und Esel Nachkommen zeugen – aber trotzdem rechnet man beide normalerweise unterschiedlichen Spezies zu.

Beide Punkte sind für die Frage nach der moralischen Relevanz der Spezieszugehörigkeit insofern von Bedeutung, als sie zeigen, dass durch die einseitige Fokussierung auf die sexuelle Reproduktionsfähigkeit alle weiteren Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Organismen ausgeblendet werden. Das bedeutet, dass eine Explikation des Menschenwürdebegriffs, dem ein biologisches Spezieskonzept zu Grunde gelegt wird, ein Brückenprinzip benötigt, mit dem aufgezeigt werden kann, weshalb es moralisch signifikant ist, zu einer Menge von Organismen zu gehören, deren Mitglieder sich miteinander sexuell reproduzieren können.

### 9.1.2 Das morphologische Spezieskonzept

Das morphologische Spezieskonzept, das üblicherweise Aristoteles zugeschrieben wird,<sup>3</sup> besagt, dass es sich bei einer Spezies um eine Gruppe von Lebe-

---

<sup>2</sup>zitiert nach WILKINS (2009), S. 191

<sup>3</sup>vgl. dazu (kritisch) BUDDENSIEK, FRIEDEMANN (2006): Die Einheit des Individuums; De Gruyter: Berlin, S. 96

wesen handelt, die einen gemeinsamen Phänotyp aufweisen. Zwei Organismen gehören also genau dann zur selben Spezies, wenn sie sich äußerlich ähnlich sind – zum Beispiel in der Morphologie oder im Verhalten.

Diese Auffassung von Spezies entspricht zwar in vielerlei Hinsicht der Alltagsauffassung und ist insbesondere für taxonomische Zwecke geeignet, hat aber zwei für die weiteren Überlegungen wichtige Folgen: Erstens gehört der auf der Erde gelandete Marsianer bereits dann zur selben Spezies wie ein Mensch, wenn er diesem hinreichend ähnlich sieht. Zweitens gehört dann aber ein körperlich und geistig schwerstbehinderter Mensch, der vielleicht weder in seinem Äußeren noch in seinem Verhalten besondere Ähnlichkeit mit anderen Menschen aufweist, nicht zur selben Spezies wie diese. Das stellt im Hinblick auf die moralische Signifikanz der Spezieszugehörigkeit ein offensichtliches Problem dar und wirft für ein entsprechendes Brückenprinzip die Frage auf, weshalb äußere Ähnlichkeit in moralischer Hinsicht überhaupt eine Rolle spielen sollte.

### **9.1.3 Das evolutionäre Spezieskonzept**

Dem evolutionären Spezieskonzept zu Folge ist eine Spezies eine Gruppe von Organismen, die durch eine gemeinsame Abstammung verbunden sind und dadurch in Abgrenzung zu anderen Organismen eine gemeinsame Identität herausgebildet haben. Da es sein kann, dass sich innerhalb einer solchen Gruppe weitere Differenzierungen ergeben, ist die Entwicklung neuer Spezies aus bereits bestehenden möglich und das evolutionäre Spezieskonzept damit dynamisch. Problematisch an dieser Auffassung von Spezies ist die Unklarheit des Ausdrucks 'gemeinsame Identität', der verschiedene Lesarten zulässt und interpretationsbedürftig ist. Dies könnte dazu führen, dass bestimmte Angehörige der menschlichen Spezies, die sich von der Mehrzahl der Menschen gravierend unterscheiden (wie zum Beispiel geistig schwerstbehinderte Menschen), gerade nicht als Teilhaber an der menschlichen Identität angesehen werden und das Spezieskonzept damit seine einschließende Funktion verliert.

Nimmt man ein evolutionäres Spezieskonzept als Grundlage für die Begründung der Menschenwürdenormen, so muss ein Brückenprinzip gefunden werden, das die moralische Relevanz der Tatsache aufweist, zu einer Gruppe von Organismen zu gehören, die sich aus gemeinsamen Vorfahren entwickelt hat und eine gemeinsame Identität teilt.

#### **9.1.4 Spezieskonzepte und moralische Relevanz**

Die Tatsache, dass es mehrere miteinander konkurrierende Spezieskonzepte gibt, die in den Naturwissenschaften größtenteils von theoretischen Interessen geleitet eingesetzt werden, zeigt bereits dass die Kategorie 'Spezies' nicht mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit auftreten kann, der ihr in der Moralphilosophie meist beigemessen wird. Dies ist insofern für eine Begründung der Menschenwürdenormen über die Begründungsfigur d-b-n relevant, als damit erst festgelegt werden muss, was man genau unter dem Mensch-Sein im deskriptiven Sinn versteht. Wie gezeigt wurde, gibt es je nach Fassung des Speziesbegriffs mindestens die folgenden drei Lesarten der These der moralischen Relevanz der Spezieszugehörigkeit, die dann völlig unterschiedliche Brückenprinzipien erfordern:

- (a) Die Zugehörigkeit zu einer Menge von Organismen, die sich untereinander sexuell fortpflanzen können, ist moralisch relevant (biologisches Spezieskonzept)
- (b) Die Zugehörigkeit zu einer Menge von Organismen, die sich äußerlich ähneln, ist moralisch relevant (biologisches Spezieskonzept)
- (c) Die Zugehörigkeit zu einer Menge von Organismen, die sich aus gemeinsamen Vorfahren entwickelt haben und eine gemeinsame Identität teilen, ist moralisch relevant (evolutionäres Spezieskonzept)

Mit diesem Hintergrund können nun die beiden wichtigsten Vorschläge für Brückenprinzipien betrachtet und daraufhin untersucht werden, welches Spezieskonzept ihnen zu Grunde liegt.

## 9.2 Brückenprinzip I: Wertheimers Argument

Ein einflussreicher Versuch, ein Brückenprinzip zu formulieren, das zeigen soll, weshalb die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies moralisch signifikant ist, stammt von Roger Wertheimer.<sup>4</sup> Wertheimer geht zunächst von der Annahme aus, dass die These der moralischen Relevanz der Spezieszugehörigkeit eine gängige Auffassung widerspiegelt:<sup>5</sup>

Let us call the kind of moral status most people ascribe to human beings human (moral) status [...] [M]ost people believe that being human has moral cachet: viz., a human being has human status in virtue of being a human being[...] Call this the Standard Belief. That most people accept it is an empirical fact.

Zunächst ist festzuhalten, dass Wertheimer keine Belege für seine Behauptung liefert, dass die meisten Menschen von der moralischen Relevanz des bloßen Mensch-Seins überzeugt sind und es sich hierbei tatsächlich um die Standardauffassung handelt.<sup>6</sup> Da an dieser Stelle die Spekulation über die tatsächliche Verbreitung der entsprechenden Intuitionen umgangen werden soll, wird Wertheimer dieser Punkt im Folgenden zugestanden.

Damit bleibt aber immer noch das Problem der *Relevanz* dieser Intuition: Weshalb sollte es überhaupt eine Rolle spielen, ob die Mehrzahl der Menschen die 'Standardüberzeugung' für falsch oder für richtig hält? Zu diesem Punkt findet sich bei Wertheimer das folgende Argument:

---

<sup>4</sup>bei der folgenden Diskussion werde ich davon ausgehen, dass es sich bei Wertheimers Begriff des Mensch-Seins um einen *biologischen* Begriff des Mensch-Seins, d.h. im Sinne der Spezieszugehörigkeit, handelt. Dies ist insofern gerechtfertigt, als dieser Wertheimer zu Folge moralisch nicht aufgeladen sein soll. Zu Schwierigkeiten dieser Interpretation, die verschiedenen Ungenauigkeiten in Wertheimers Argument geschuldet sind, vgl. TOOLEY, MICHAEL (1983): *Abortion and Infanticide*; Clarendon Press, S. 78

<sup>5</sup>WERTHEIMER, ROGER (1974): *Philosophy on Humanity*; in: PERKINS, ROBERT L. (Hrsg.): *Abortion: Pro and Con. Issues in Contemporary Ethics*; Schenkman: Cambridge, MA, S. 107-108

<sup>6</sup>auf der Basis ähnlicher Intuitionen – allerdings ebenfalls ohne empirische Belege zu nennen – argumentiert auch STEINBOCK, BONNIE (1978): *Speciesism and the Idea of Equality*; in: *Philosophy*, 53, S. 255-256

[W]hat and how we do think is evidence for the principles of rationality, what and how we ought to think. This itself is a methodological principle of rationality; call it the *Factunorm Principle*. We are (implicitly) accepting the Factunorm Principle whenever we try to determine what or how we ought to think. For we must, in that very attempt, think. And unless we can think that what and how we do think there is correct – and thus is evidence for what and how we ought to think – we cannot determine what or how we ought to think. (WERTHEIMER (1974), S. 110-111)

Der Verweis auf den *Standard Belief* als verbreitete Intuition und das *Factunorm-Prinzip* zusammengenommen scheinen damit Wertheimer zu Folge bereits eine Rechtfertigung für die These der moralischen Relevanz der Spezieszugehörigkeit darzustellen. Genau so versteht Michael Tooley in seiner kritischen Diskussion dieser Position Wertheimer und rekonstruiert aus beiden Passagen das folgende Argument:<sup>7</sup>

The first [argument Wertheimer offers] can be put as follows. The Factunorm Principle is true, and it implies that, other things being equal, what most people believe is likely to be true. The Standard Belief is accepted by most people. Therefore it is likely to be true.

Doch warum sollte man das Factunorm-Prinzip akzeptieren? Zum einen könnte es sein, dass das, was die meisten Menschen für richtig halten, nicht der Wahrheit entspricht, sondern lediglich ein bestehendes, ungerechtfertigtes Vorurteil ausdrückt. Zum anderen ist es schlicht empirisch falsch, dass mit der Zahl der Menschen, die eine These für wahr halten, die Wahrscheinlichkeit für ihre Wahrheit steigt.<sup>8</sup> Das zeigt sich daran, dass es unzählige Überzeugungen gibt, die von der Mehrzahl der Menschen für wahr gehalten werden, aber

---

<sup>7</sup>TOOLEY (1983), S. 82

<sup>8</sup>ähnlich argumentieren auch Theoretiker, die die Relevanz moralischer Intuitionen abstreiten; vgl. bspw. RACHELS, JAMES (1999): When Philosophers shoot from the Hip; in: KUHSE, HELGA/PETER SINGER (Hrsg.): Bioethics. An Anthology; Blackwell: Oxford und SINGER, PETER (2005): Ethics and Intuitions; in: The Journal of Ethics, 9

trotzdem klarerweise falsch sind, beispielsweise, die, Hummer seien rot oder Spinat besonders eisenreich. Analog zu den genannten Beispielen für empirische Thesen ist es nun durchaus plausibel anzunehmen, dass die Verbreitung moralischer Überzeugungen ebenfalls nicht die Wahrscheinlichkeit für deren Wahrheit erhöht.

Doch die Tatsache, dass das Argument in Tooleys Darstellung so vollständig unplausibel ist, gibt eher Anlass zu der Vermutung, dass Tooleys Interpretation falsch ist. Diese Vermutung bestätigt sich, wenn man Wertheimers Hinweis ernst nimmt, das Factunorm-Prinzip sei ein methodologisches Rationalitätsprinzip, das dann zum tragen kommt, wenn wir danach fragen, was wir glauben sollten. Dieses 'Wir' versteht Tooley nun offensichtlich als Kollektiv, dessen geteilte Meinungen wahrheitsleitend sind und baut darauf seine Interpretation von Wertheimers Prinzip auf: Das, was *wir*, d.h. die Mehrzahl der Menschen, für *wahr halten*, entspräche dann mit hoher Wahrscheinlichkeit dem, was *wahr ist*.

Dieses Bild ändert sich, wenn man das 'Wir' stattdessen als Menge von Individuen auffasst, die jeweils für sich allein zu bestimmen versuchen, was sie für wahr halten sollten. Wertheimer scheint dann lediglich sagen zu wollen, dass der unvermeidliche Ausgangspunkt eines solchen Unternehmens immer das ist, was der jeweilige einzelne Wahrheitssuchende für wahr hält. Die jeweiligen Intuitionen markieren damit nur den *Startpunkt* auf der Suche nach der Wahrheit, nicht deren Ziel. Damit kommt das Factunorm-Prinzip nicht, wie von Tooley behauptet, in *Begründungskontexten* zum Einsatz und begründet dort über die Standardvalenz einer These deren (wahrscheinliche) Wahrheit, sondern drückt lediglich aus, dass wir in *Forschungskontexten* bei der Suche nach der Wahrheit nicht umhinkommen, bei dem anzufangen, was wir (d.h. einzelne Forschende) für wahr halten.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup>eine ähnlich harmlose Interpretation des Factunorm-Prinzips findet sich auch bei DENNETT, DANIEL (1989): *The Intentional Stance*; MIT Press: Cambridge, MA., S. 98

Wenn diese Lesart stimmt, dann benötigt Wertheimer unabhängig von der tatsächlichen Verbreitung der 'Standardüberzeugung' ein Argument, mit dem sich zeigen lässt, warum man die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies für moralisch relevant halten sollte. Da Wertheimer ein solches im Anschluss an die besprochenen Passagen präsentiert, spricht vieles dafür, dass die hier (gegen Tooley) vertetene Interpretation korrekt ist. Betrachten wir also Wertheimers eigentliches Argument etwas näher. Da dieses komplex und schwer zu paraphrasieren ist, wird es im Folgenden vollständig im Wortlaut wiedergegeben:<sup>10</sup>

[L]et us take as a rough statement of the notion of human status the dictum, G: You<sub>1</sub> are to do unto others<sub>a</sub> as you<sub>2</sub> would have others<sub>b</sub> do unto you<sub>3</sub>. The dictum is addressed to you<sub>1</sub>, any rational agent, because, like any rational principle, G is addressed and applies to all and only those who can listen and apply it, rational agents. So too, the others<sub>b</sub> are all the other rational agents, and when G is addressed to any of them, you<sub>1</sub> are one of the others<sub>b</sub>. However, while you<sub>1</sub>=you<sub>2</sub>=you<sub>3</sub>, neither you<sub>2</sub> nor you<sub>3</sub> need be rational agents; you<sub>2</sub> need only be what might be called a subjunctively rational creature. So too, the others<sub>a</sub> need not be rational agents; they include all but not necessarily only the others<sub>b</sub>. The others<sub>a</sub> comprise the class of those with human status; or rather, they plus yourself<sub>3</sub> comprise that class. The question of what has moral cachet is the question of how the others<sub>a</sub> are to be identified. To ask it is to ask what it would be rational for you<sub>2</sub> to identify yourself<sub>3</sub> as so that you<sub>3</sub> are among the others<sub>a</sub> when G is addressed to any of the others<sub>b</sub>. That is, it would be rational for you<sub>1</sub> to accept and act upon G only if you<sub>2</sub> filled in G by identifying the others<sub>a</sub> in such a way that you<sub>3</sub> could not be excluded from the others<sub>a</sub> when the others<sub>b</sub> act upon G. And for that very reason it would be irrational for you<sub>1</sub> to accept any of the philosophical alternatives to the Standard Belief, because, although you<sub>1</sub> are

---

<sup>10</sup>WERTHEIMER (1974), S. 119-120

rational, you<sub>1</sub> are not necessarily rational and so you<sub>3</sub> could become or have been nonrational. Any of your<sub>1</sub> cognitive or affective capacities could become or could have been different without altering your<sub>1</sub> identity, so the individual whose interests are your<sub>1</sub> own could remain constant while those principles would not require the consideration of his (=your<sub>3</sub>) interests. By contrast, being human is an essential property of anything possessing it. You<sub>1</sub> could not be or have been other than a human being and still be identifiable as you<sub>3</sub>. The Standard Belief is a common belief because it enables all and only those known creatures to whom G can be addressed to rationally accept G, for it ensures that each and every one of them has a rational claim to the consideration of his or her interests throughout his or her lifetime.

Diese Passage soll Wertheimer zu Folge zeigen, dass es rational ist, die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies („being a human being“) für moralisch relevant zu halten und damit die gesuchte Brücke zwischen Mensch-Sein<sub>deskriptiv</sub> und moralischer Berücksichtigung schlagen. Doch wie funktioniert Wertheimers Argument? Betrachten wir die einzelnen Schritte etwas genauer.

Zunächst führt Wertheimer eine Version der goldenen Regel als Grundprinzip (G) der Moral ein: Man sollte andere so behandeln, wie man selbst von anderen behandelt werden will. Macht man sich dieses Prinzip zur Bewertung der eigenen Handlungen zu eigen, so nimmt man Wertheimer zu Folge drei unterschiedliche Perspektiven (you<sub>1</sub>-you<sub>3</sub>) auf sich selbst ein: Erstens die des Adressaten von G (you<sub>1</sub>), zweitens die eines hypothetisch von den Handlungen anderer betroffenen Individuums (you<sub>2</sub>) und drittens die eines Lebewesens, das von den Handlungen anderer betroffen ist (you<sub>3</sub>).

Diese trivial erscheinende Unterscheidung ist für Wertheimer mit zwei wesentlichen Einsichten verbunden. Zum einen sind die Menge der Adressaten von G, die andere moralisch behandeln sollen (‘others<sub>b</sub>’) und die Menge derjenigen, die von diesen moralisch behandelt werden sollen (‘others<sub>a</sub>’), nicht unbedingt deckungsgleich, auch wenn alle Individuen, die zur ersten gehören,



auch Teil letzterer sind. Mit anderen Worten: Es gibt Wertheimer zu Folge eine Trennung der Menge derer, die moralische Normen befolgen sollen (im Folgenden: *moral agents*) und der Menge derer, die moralisch behandelt werden sollen (im Folgenden: *moral patients*) – wobei moral agent zu sein hinreichend, aber nicht notwendig dafür ist, moral patient zu sein.<sup>11</sup>.

Woran dies liegt, wird aus der zweiten Einsicht Wertheimers deutlich: Je nach dem, aus welcher der drei unterschiedlichen Perspektiven sich ein Individuum betrachtet, muss es unterschiedliche Anforderungen erfüllen: Um (als 'you<sub>1</sub>') Adressat von G sein zu können, muss ein Individuum G verstehen und danach handeln können, d.h. ein rational Handelnder sein. Um (als 'you<sub>2</sub>') ein hypothetisches Urteil darüber fällen zu können, wie man von anderen behandelt werden möchte, genügt es, hypothetisch rational zu sein. Diese etwas seltsame Anforderung lässt sich vielleicht mit folgendem Beispiel erklären: Man kann sich vorstellen, wie ein nicht-rationales Lebewesen, wie zum Beispiel eine Schildkröte, behandelt werden möchte; um dies tun zu können, genügt es völlig, dass man sich die Schildkröte *als rational vorstellen* kann (dass sie 'subjunktiv' oder konjunktivisch rational ist) – sie muss es keineswegs tatsächlich sein.

Die entscheidende Frage ist nun, was die Bedingungen dafür sind, ein in moralischer Hinsicht berücksichtigungswertes Objekt der Handlungen aller Adressaten von G (als 'you<sub>3</sub>'), oder kürzer: ein moral patient, zu sein. Wenn man sich aus dieser Perspektive betrachtet, dann nimmt man offenbar – und dies ist wichtig für das Verständnis von Wertheimers Argument – eine *diachrone* Perspektive auf sich selbst ein: Damit es zum Zeitpunkt  $t_n$  für mich rational ist, G gemäß zu handeln, muss ich davon ausgehen können, dass andere mich zu jedem beliebigen Zeitpunkt  $t_{>n}$  ebenfalls gemäß G behandeln („[I]t would be rational for you<sub>1</sub> to accept and act upon G only if you<sub>2</sub> filled in G by identifying the others<sub>a</sub> in such a way that you<sub>3</sub> could not be excluded

---

<sup>11</sup>Wertheimer bestreitet damit also die *Symmetriethese*.

from the others<sub>a</sub> when the others<sub>b</sub> act upon G“).

Das bedeutet aber, dass ich nur solche Bedingungen dafür, *moral patient* zu sein, rational akzeptieren kann, die sicherstellen, dass ich zu jedem späteren Zeitpunkt als Nutznießer von G in Frage komme. Da es sich damit um Bedingungen handeln muss, die ich notwendiger- und nicht nur kontingenterweise erfülle, lautet die entscheidende Frage nun, welche Eigenschaft einem Adressaten von G in allen möglichen Welten zukommt. Wertheimer geht davon aus, dass dies nur die Eigenschaft, ein Mensch zu sein, sein kann, da eine rationale Akteurin alle anderen Eigenschaften, die sie besitzt, auch wieder verlieren kann. Sollte dies richtig sein, wäre es ein Gebot der Rationalität, die moralische Relevanz der Spezieszugehörigkeit anzunehmen und im höchsten Maße irrational, weitere einschränkende Bedingungen, beispielsweise Persönlichkeit als Kriterium dafür anzuerkennen, *moral patient* sein zu können.

Damit ergibt sich aus Wertheimers Argument das folgende Brückenprinzip: Die Eigenschaft E, *ein Mensch<sub>deskriptiv</sub> zu sein*, ist moralisch relevant, da in einer auf Reziprozität basierenden Moral sichergestellt sein muss, dass ein Akteur A, der Norm N befolgt, auch gemäß N behandelt wird. Da nur E über die Zeit hinweg persistiert, während alle anderen Eigenschaften von A verlierbar sind, muss A rationalerweise E als moralisch relevant anerkennen.

Innerhalb der Begründungsfigur d-b-n funktioniert dieses Brückenprinzip dann so:

- (P1) X besitzt die Eigenschaft E, ein Mensch<sub>deskriptiv</sub> zu sein. (deskriptive Prämisse)
- (P2) Die Eigenschaft E ist moralisch relevant, da in einer auf Reziprozität basierenden Moral sichergestellt sein muss, dass jeder Akteur A, der eine Norm N befolgt, auch gemäß N behandelt wird. Da A nur E notwendigerweise über die Zeit hinweg besitzt, während alle anderen Eigenschaften von A verlierbar sind, muss A rationalerweise E als moralisch relevant anerkennen. (Brückenprinzip)

(K) X soll gemäß Norm N behandelt werden (normative Konklusion)

Wertheimers Argument für das vorgeschlagene Brückenprinzip ist nicht unumstritten. So bringt Tooley gegen Wertheimers Argument zwei Einwände vor.<sup>12</sup> Zum einen versucht Tooley an Hand der von Kafka erzählten Verwandlung des Gregor in ein Ungeziefer zu zeigen, dass die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies keine essentielle Eigenschaft eines menschlichen Individuums darstellt: Gregor ist immer noch er selbst, aber inzwischen ein Ungeziefer, kein Mensch mehr; Gregors Individualität ist also nicht daran gebunden, dass er immer zur menschlichen Spezies gehört. Da diesem Beispiel zu Folge zumindest auch Insekten zur Gruppe der moral patients gehören, ist die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies Tooley zu Folge nicht hinreichend dafür, Nutznießer von G sein zu können.

Dieser erste Einwand ist aus mehreren Gründen nicht besonders überzeugend: Zum einen dürften die Intuitionen darüber, ob Gregor nach seiner Verwandlung in ein Insekt tatsächlich noch dasselbe Individuum ist, stark divergieren; dies ist ein Hinweis darauf, dass Tooleys Beispiel eine substantielle Theorie zur diachronen Identität voraussetzt, die von ihm aber nicht weiter begründet wird. Zum anderen könnte man zur Verteidigung des Arguments anführen, dass es Wertheimer darum geht zu zeigen, dass die moralische Berücksichtigung der Spezieszugehörigkeit ein *Gebot der Rationalität* („rational principle“) darstellt – und es scheint für einen Adressaten des 'Dictums G' durchaus rational zu sein, die Möglichkeit, sich zukünftig in einen mit seiner Person psychologisch identischen Käfer zu verwandeln, bei der moralischen Deliberation außen vor zu lassen.

Tooleys zweite Kritik ist dagegen ernstzunehmender und setzt an Wertheimers Behauptung an, sein Argument zeige, dass Adressaten von G rationalerweise alle Angehörigen der menschlichen Spezies zur Gruppe der moral

---

<sup>12</sup>vgl. TOOLEY (1983)

patients rechnen müssen. Um zu zeigen, dass diese Behauptung nicht stimmen kann, schlägt Tooley die folgende Alternative zum Standard Belief vor:<sup>13</sup>

„[T]he property of being a member of the species *Homo sapiens* that has not suffered irreparable brain damage destroying completely any capacity for consciousness is a property that has moral cachet.“

Tooley geht davon aus, dass sein Vorschlag, die Gruppe der *moral patients* mit den Angehörigen der Spezies Mensch zu identifizieren, deren Gehirn nicht irreparabel und vollständig geschädigt ist, ebenso *rational* ist, wie Wertheimers ursprünglicher Vorschlag, da sich ein Adressat von G nicht darum sorgen müsse, was mit ihm geschehe, wenn er hirntot ist. Sollte dies richtig sein, stünde ein Akteur zumindest vor zwei gleichermaßen vernünftigen Alternativen und würde sich nicht, wie von Wertheimer behauptet, bereits dann irrational verhalten, wenn er die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies für moralisch irrelevant halten würde.

Tooleys Beispiel soll zwar nur zeigen, dass die vorgeschlagene Formulierung des *Standard Belief* nicht zwingend ist, weist aber auf eine entscheidende Lücke in Wertheimers Argument hin: Wenn es möglich ist, dass auch andere Eigenschaften als Kriterien dafür, moral patient zu sein, rationalerweise in Frage kommen, dann ist die Frage, weshalb gerade die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies einen moralischen Grund darstellen soll, Menschen in einer bestimmten Art (nicht) zu behandeln, immer noch nicht beantwortet; und da Wertheimer die Spezieskategorie in völlig ungeklärter Weise einführt und verwendet, kann hierüber nur spekuliert werden. Aus der Funktion der Spezieszugehörigkeit in Wertheimers Argument geht zumindest hervor, dass der entscheidende Punkt das Fortbestehen dieser Eigenschaft über die Zeit hinweg ist: Während alle anderen Eigenschaften (wie zum Beispiel Personalität) verlierbar sind, bleibt ein Angehöriger der menschlichen Spezies Wertheimer

---

<sup>13</sup>TOOLEY (1983), S. 84

zu Folge immer ein Angehöriger der menschlichen Spezies.

Das ist jedoch in zweifacher Hinsicht problematisch: Zum einen gibt es, wie im letzten Abschnitt gezeigt wurde, auch dynamische Spezieskonzepte, die die Veränderung von Spezies zulassen; unter zu Grundelegung einer solchen Speziesauffassung wäre es *nicht* rational, die Spezieszugehörigkeit zur Bedingung dafür zu machen, moral patient zu sein. Zum anderen zeigt die Tatsache, dass es rationale Alternativen zum *Standard Belief* gibt, dass Wertheimers Argument, anders als suggeriert wird, auf substantiellen moralischen Vorannahmen basiert: Welche Eigenschaften man der Gruppe der moral patients *rationalerweise* zuschreibt, hängt offenbar davon ab, welche Vorstellungen man bereits davon hat, wer gemäß moralischer Normen behandelt werden soll und wer nicht. Wertheimers Argument funktioniert also nur unter der Voraussetzung, dass man die mit der Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies verbundenen Interessen bereits als Teil der Menge der moralisch relevanten Interessen akzeptiert hat. Damit zeigt Tooleys Gegenbeispiel, dass Wertheimer starke moralische Vorannahmen benötigt und das von ihm vorgeschlagene Brückenprinzip nur dann akzeptabel ist, wenn bestimmte moralische Intuitionen bereits vorgängig geteilt werden. Der Skeptiker hat also keinen Grund, eine Begründung der Menschenwürdenormen, die auf dieses zurückgreift, zu akzeptieren.

### 9.3 Brückenprinzip II: Nozicks Argument

Ein weiterer Versuch, ein Brückenprinzip für die Begründungsform d-b-n zu finden und damit zu zeigen, dass die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies moralisch zählt, findet sich in Robert Nozicks Auseinandersetzung mit Tom Regans Verteidigung von Tierrechten.<sup>14</sup> Regans Argument, das Nozick diskutiert, beginnt mit der empirischen Annahme, dass es nicht-menschliche Säugetiere

---

<sup>14</sup>Nozicks Artikel, ursprünglich als Rezension von Regans *THE CASE FOR ANIMAL RIGHTS* erschienen, wird im Folgenden nach der späteren Wiederveröffentlichung zitiert:

tiere gibt, die über dieselben Fähigkeiten verfügen wie einige Angehörige der menschlichen Spezies – ein normal entwickeltes Säugetier könnte beispielsweise ähnlich rational sein wie ein geistig behinderter Mensch oder ein Kleinkind. Da wir davon ausgehen, dass geistig behinderte Menschen und Kleinkinder moralische Rechte haben und dementsprechend behandelt werden müssen, sind wir Regan zu Folge nun aus Gründen der Konsistenz zu der Annahme gezwungen, dass bestimmte Tiere – die ja per Annahme über dieselben Fähigkeiten verfügen – ebenfalls moralische Rechte besitzen.<sup>15</sup> Regans zentrales Argument sieht dann so aus:

**P1** Geistig normal entwickelte (nichtmenschliche) Säugetiere besitzen die selben Fähigkeiten wie z.B. geistig schwerbehinderte Menschen.

**P2** Wir gehen davon aus, dass geistig schwerbehinderte Menschen moralische Rechte besitzen.

**K** Da geistig normal entwickelte (nichtmenschliche) Säugetiere die selben Fähigkeiten besitzen wie geistig schwerbehinderte Menschen, müssen wir ihnen ebenfalls moralische Rechte zuschreiben.

Nozick gesteht Regan die beiden Prämissen P1 und P2 zu, auch wenn er bei letzterer eher pessimistisch ist und es für wahrscheinlicher hält, dass wir bei der Gleichsetzung von geistig behinderten Menschen und Tieren eher erstere herabstufen würden als letztere heraufzusetzen: wenn wir mit P1 akzeptieren, dass geistig behinderte Menschen und Tiere dieselben Fähigkeiten besitzen, könnte es ebenso gut sein, dass wir ersteren moralische Rechte absprechen, als letztere mit diesen auszustatten.<sup>16</sup> Die (für Regan unerwünschte) Konsequenz der Akzeptanz von P1 könnte also auch die Aufgabe von P2 sein: „Our view of what treatment severely retarded people are owed surely in part depends on their being human, members of the human species. Sweeping away this

---

NOZICK, ROBERT (1997): Do Animals Have Rights? in: Socratic Puzzles Harvard University Press

<sup>15</sup>so Nozicks Rekonstruktion, vgl. NOZICK (1997), S. 306

<sup>16</sup>vgl. NOZICK (1997), S. 307

consideration as morally irrelevant can only result in society's treating severely retarded people like animals, not the other way round."<sup>17</sup>

Nozicks eigentliche Kritik richtet sich aber gegen eine zentrale und stillschweigend vorausgesetzte Annahme, die Regans Argument zu Grunde liegt: Damit K aus P1 und P2 folgt, muss die Zuschreibung moralischer Rechte direkt von den Fähigkeiten der jeweiligen Individuen abhängen, ansonsten wäre es in moralischer Hinsicht schlicht irrelevant, dass einige Tiere dieselben Fähigkeiten besitzen wie geistig behinderte Menschen oder Kleinkinder. Regan setzt damit voraus, dass es die *individuellen Eigenschaften* eines Lebewesens sind, die moralisch zählen und vertritt damit eine Position, die Nozick als 'moralischen Individualismus' bezeichnet. Eine solche Auffassung hält Nozick für unplausibel.<sup>18</sup>

These people are, after all, human beings, of the same species as we, however retarded or handicapped. Even supposing a particular severely retarded individual turns out to be no more rational or autonomous and to have no richer an internal psychology than a normal member of another mammalian species, he nonetheless is a human being, albeit defective, and must be treated as one. Such a consideration will smack of 'speciesism' to Mr.Regan; it makes the species an individual belongs to morally important. It is ironic that Mr.Regan's 'good cause' depends upon assessing each 'enfeebled' human only by his or her particular characteristics and not by species membership, while the 'good causes' favouring affirmative action must maintain group memberships are relevant.

Nozick bestreitet damit die für Regans Argument benötigte Annahme des moralischen Individualismus und geht stattdessen davon aus, dass die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies moralisch zählt, nicht die Fähigkeiten

---

<sup>17</sup>vgl.NOZICK (1997), S. 307

<sup>18</sup>vgl.NOZICK (1997), S. 307

eines Lebewesens. Nozicks Hinweis, dass auch andere Gruppenzugehörigkeiten moralisch relevant sein können und wir in diesen Fällen auch nicht nur auf individuelle Eigenschaften schauen („'good causes' favouring affirmative action must maintain group memberships are relevant“), stellt einen ersten Hinweis darauf dar, dass eine solche Position nicht vollständig unplausibel ist. Als Argument gegen Regan reicht die bloße Entgegensetzung von moralischem Individualismus und Speziesismus aber noch nicht aus. Welche Gründe sprechen also dafür, die Spezieszugehörigkeit in moralischer Hinsicht zu beachten? Nozick macht dazu folgenden Vorschlag:<sup>19</sup>

We see humans, even defective ones, as part of the multifarious texture of human history and civilizations, human achievements, and human family relations. Animals [...] we see against a different background and texture. The differences are enormous and endless. It will be asked, 'But what precise aspects of these endless differences legitimately make the moral difference?' This question assumes that something simpler than the total differences between two rich tapestries [...] will, by itself, constitute the morally relevant difference. Yet this need not be so. [...] [I]f we are asked to state the morally relevant difference between all of human civilization and the animal kingdom, we may find ourselves, understandably, without any succinct answer.

Diesem Argument zu Folge gehen die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren also nicht in der Differenz *einzelner* Eigenschaften auf, die zum Teil nur marginal sein kann, sondern beruht auf einer Differenz der beiden geschichtlich-kulturellen 'Gewebe' ('tapestries') *insgesamt*: Was 'den Menschen' vom 'Tier' in moralischer Hinsicht unterscheidet, ist eine Frage, die nur unter Berücksichtigung der komplexen Zusammenhänge verschiedener Eigenschaften beantwortet kann, nicht allein durch die Angabe einzelner Merkmale. Sollte dies richtig sein, dann ließe sich die durch die Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft geschaffene moralische Verbindung zwischen allen

---

<sup>19</sup>vgl.NOZICK (1997), S. 309



Menschen nicht in ihre einzelnen Bestandteile auflösen und an diesen dann moralische Unterschiede zu Angehörigen anderer Spezies festmachen. Und umgekehrt gälte dann, dass die Tatsache, dass manche Tiere im Bezug auf einzelne Eigenschaften ein menschliches Niveau erreichen, noch nicht impliziert, dass diese einzelnen Gemeinsamkeiten für sich genommen eine moralische Gleichbehandlung begründen können. Teil des menschlichen Kollektivs zu sein, bedeutet nun, allen anderen Mitgliedern dieses Kollektivs gegenüber moralisch verpflichtet zu sein, während dies weder *für* Angehörige anderer Kollektive gilt, noch den Angehörigen anderer Kollektive *gegenüber*: Ausserirdische hätten gegenüber Menschen qua Mitglieder der menschlichen Spezies genausowenig moralische Verpflichtungen wie Menschen gegenüber ihnen.<sup>20</sup>

Nozicks Brückenprinzip lautet dann folgendermaßen: Die Eigenschaft, Angehöriger der menschlichen Spezies zu sein, ist moralisch relevant, da Angehörige der menschlichen Spezies auf Grund eines gemeinsamen geschichtlich-kulturellen Hintergrundes ein moralisches Kollektiv bilden, das bestimmte moralische Verpflichtungen zwischen seinen Mitgliedern generiert.

Innerhalb der Begründungsfigur d-b-n funktioniert dieses Brückenprinzip dann so:

- (P1) X besitzt die Eigenschaft E, ein Mensch<sub>deskriptiv</sub> zu sein. (deskriptive Prämisse)
- (P2) Die Eigenschaft E ist moralisch relevant, da Angehörige der menschlichen Spezies auf Grund eines gemeinsamen geschichtlich-kulturellen Hintergrundes ein moralisches Kollektiv bilden, das bestimmte moralische Normen N generiert, die für Mitgliedern des Kollektivs gelten. (Brückenprinzip)
- (K) X soll (von anderen Menschen) gemäß N behandelt werden. (normative Konklusion)

---

<sup>20</sup>vgl. NOZICK (1997), S. 308-309

Kann Nozick mit diesem Argument zeigen, dass die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies moralisch relevant ist und damit ein brauchbares Brückenprinzip formulieren? Mehrere Gründe, die sich aus dem von Nozick vorausgesetzten Spezieskonzept ergeben, sprechen dagegen: Insofern die Spezieszugehörigkeit durch eine auf gemeinsamer Abstammung und Geschichte beruhende gemeinsame Identität begriffen wird, liegt Nozicks Argument, auch wenn dies nirgends explizit gemacht wird, ein *evolutionäres Spezieskonzept* zu Grunde. Damit entstehen zwei Probleme: Zum einen bleibt unklar, was genau die gemeinsame Identität ausmacht. Zwar ist die Rede von der durch eine gemeinsame Geschichte und Kultur geschaffene Verbindung aller Menschen, die Nozick in eine wenig klare Stoff-Metaphorik ('texture'/'tapestry') kleidet, ansatzweise verständlich; die entscheidenden Fragen, *welche* Gemeinsamkeiten dies genau sind und *weshalb* sie moralisch relevant sein sollen, bleiben aber unbeantwortet.

Zum anderen kann der Verweis auf den von Menschen geteilten geschichtlich-kulturellen Hintergrund aus prinzipiellen Gründen nicht das leisten, was er soll: Selbst wenn es richtig sein sollte, dass durch einen solchen Hintergrund ein moralisches Kollektiv konstituiert wird, heißt das noch nicht, dass gerade die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies notwendig oder hinreichend dafür ist, Teil dieser Gemeinschaft zu sein. Tierrechtler wie Regan oder Singer könnten bestreiten, dass geistig schwerstbehinderte Menschen Teil dieses Hintergrundes sind, da sie beispielsweise in kultureller Hinsicht in keinerlei Verbindung zu 'normal entwickelten' Menschen stehen, während dies bei einigen Tieren auf Grund ihrer besonderen Beziehung zum Menschen durchaus der Fall sein könnte. Wie Nozick einfach darauf zu insistieren, dass gerade die Spezieszugehörigkeit die moralische Beziehung stiftet, setzt, ähnlich wie bei Wertheimer bereits eine entsprechende Intuition voraus und trägt zur Klärung der Frage, *weshalb* die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies moralisch zählt, überhaupt nichts bei. Damit scheitert letztlich auch Nozicks Versuch, ein tragfähiges Brückenprinzip zu finden, das auch die Skeptikerin überzeugen müsste.

## Kapitel 10

# Zusammenfassung: Das Grundproblem speziesistischer Konzeptionen

Die Diskussion der Vorschläge von Wertheimer und Nozick hat gezeigt, dass es nicht einfach ist, mit Hilfe von Brückenprinzipien zu zeigen, dass die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies moralisch relevant ist. Das Grundproblem hatte sich bereits bei der Vorstellung der verschiedenen Spezieskonzepte gezeigt: Da es sich beim Speziesbegriff (unabhängig von dessen genauem Verständnis) um eine interessengeleitete *naturwissenschaftliche* Kategorie handelt, ist die Annahme, dass auf dieser Grundlage ein weit gefasster Menschenwürdebegriff expliziert werden kann, höchst unplausibel. Dass die in den letzten beiden Abschnitten diskutierten Brückenprinzipien von Wertheimer und Nozick scheitern, ist damit kein Zufall, sondern letztendlich dem Umstand geschuldet, dass die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies einfach die falsche *Sorte* von Kategorie für den Besitz von Menschenwürde darstellt.

Für die vorliegende Untersuchung ist dieses Ergebnis insofern relevant, als sich eine der beiden Möglichkeiten, für einen weit gefassten Menschenwürdebegriff zu argumentieren, als grundsätzlich untauglich erwiesen hat und sich eine Explikation, die dem Unbegründbarkeitseinwand entgehen (und damit MW2 erfüllen) soll, somit auf ein *normatives* Menschenbild stützen muss. Damit ist

als zweiter Schritt auf dem Weg zu einer an menschlichen Grundbedürfnissen orientierten Konzeption auch T2 (vgl. Kap.6) plausibilisiert.

# Kapitel 11

## Weite Menschenwürdekonzeppte II: Normative Menschenbilder

### 11.1 Was sind weit gefasste normative Menschenwürdekonzeptionen?

Eine weitere Möglichkeit, einen weit gefassten Menschenwürdebegriff zu konzipieren, besteht darin, normativ aufgeladene Bedingungen für das Mensch-Sein im für Menschenwürde relevanten Sinn zu finden, die von (nahezu) allen Menschen erfüllt werden können. Eine solche Position liegt in gewissem Sinn zwischen speziesistischen und personalen Würdeauffassungen: Mit letzteren hat sie gemeinsam, dass sie von einem normativ gehaltvollen Konzept des Mensch-Seins ausgeht und damit die Begründungsfigur n-n anwendet (vgl. 4.2), mit ersterem, dass sie (fast) alle Menschen erfasst und nicht nur Personen. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass durch die Orientierung an *bestimmten* menschlichen Eigenschaften grundsätzlich die Möglichkeit gegeben ist, dass es Menschen im biologischen Sinn gibt, denen *keine* Würde zukommt; weite eigenschaftsorientierte Menschenwürdekonzeptionen erfassen damit zwar *mehr* Menschen als personale, aber nicht unbedingt *alle*. Hier ist also darauf zu achten, inwiefern das Problem der Randfälle relevant werden könnte.

Im Folgenden werden drei verschiedene weit gefasste normative Menschenbilder diskutiert: Erstens die in der Menschenwürdedebatte nicht unwichtigen christlichen Konzeptionen; zweitens die von Leon R. Kass vertretene Auffassung eines teleologischen Menschenbildes; und drittens die Position von Martha Nussbaum, die die momentan am besten ausgearbeitete Version eines Menschenwürdebegriffs darstellt, der auf einem weiten normativen Konzept des Mensch-Seins beruht.

## 11.2 Die christliche Konzeption

Die Würdeauffassung der christlichen Tradition knüpft in verschiedener Hinsicht an die Lehren der Stoa (vgl. 7.3.1) an und greift damit auf eine bereits zuvor existierende Konzeption zurück.<sup>1</sup> Insbesondere die Funktion, die der Menschenwürdebegriff ausübt, übernehmen christliche Konzeptionen von der Stoa und stellen ebenfalls die Auszeichnung des Menschen im Rahmen der Natur, die allerdings als *göttliche Schöpfung* begriffen wird, ins Zentrum der Überlegungen.<sup>2</sup>

Den christlichen Konzeptionen ist nun gemeinsam, dass sie die Menschenwürde an die *Gottesebenbildlichkeit* binden: Der Mensch besitzt Würde, da er Ebenbild Gottes (*imago dei*) ist. Im Hinblick auf die Frage, was darunter genau zu verstehen ist, lassen sich zwei verschiedene Positionen unterscheiden: Zum einen gibt es Konzeptionen, wie die von Thomas von Aquin, die die Vernunftfähigkeit des Menschen als diejenige Eigenschaft begreifen, die Menschen zu Abbildern Gottes macht und die konstitutiv für menschliche Würde ist.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Aus diesem Grund ist die hin und wieder zu hörende und oft in kritischer Absicht geäußerte Ansicht, der Menschenwürdebegriff sei eine christliche Erfindung, schlicht falsch.

<sup>2</sup>Zum komplexen Zusammenhang von antiken und christlichen Würdevorstellungen vgl. VOLP, ULRICH (2006): Die Würde des Menschen: ein Beitrag zur Anthropologie in der alten Kirche; Brill

<sup>3</sup>vgl. AQUIN, THOMAS VON (1933-): Summa Theologica; Styria: Graz, I, 29,1; dazu auch KONDYLIS, PANAJOTIS (1997): Eintrag 'Würde' Teil 2; in: BRUNNER, OTTO ET AL. (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 7; Klett Cotta: Stuttgart, S. 646

Solche Auffassungen können damit auch im Hinblick auf die Anwendungsbedingungen des Würdebegriffs als direkte Nachfolger der stoischen Positionen angesehen werden.<sup>4</sup> Diese Variante christlicher Konzeptionen wird im Folgenden ignoriert, da sie auf Grund ihrer Vernunftzentrierung klarerweise auf einem *restriktiven* normativen Menschenbild aufbaut und damit den bereits besprochenen Positionen nichts neues hinzufügen kann.

Zum anderen gibt es aber auch inhaltlich von der Stoa abweichende christliche Konzeptionen, die im Wesentlichen auf Ambrosius zurückgehen und denen zu Folge die Gottesebenbildlichkeit eine inhärente und irreduzible Eigenschaft des Menschen ist, die nicht auf andere Eigenschaften reduzierbar ist.<sup>5</sup> Das besondere an dieser Auffassung ist die Tatsache, dass nun nicht mehr besondere *Fähigkeiten* des Menschen wie Vernunft, Freiheit oder Selbstbestimmung, über die nur 'normal entwickelte', aber mit Sicherheit nicht alle Menschen verfügen, dessen Würde begründen, sondern die bloße *Eigenschaft*, ein Mensch (und das heisst: *imago dei*) zu sein, ausreicht; in diesem begrifflichen Rahmen muss man also nichts *können*, sondern nur etwas *sein* – nämlich ein Mensch – um Menschenwürde zu besitzen.<sup>6</sup> Da dieser Auffassung zu Folge alle Menschen gleichermaßen Ebenbilder Gottes sind, betrifft das Problem der Randfälle christliche Konzeptionen dieser Art klarerweise nicht.

Hier stellen sich zwei miteinander zusammenhängende Fragen: Erstens, was genau unter Gottesebenbildlichkeit zu verstehen ist und zweitens, wie sich auf der Basis eines Menschenbildes, das diese als würdekonstitutive Eigenschaft begreift, der normative Gehalt des Menschenwürdebegriffs begründen

---

<sup>4</sup>Die thomistische Tradition weicht aber in einer wichtigen Hinsicht von der der Stoa ab: Wer die Gebote Gottes nicht einhält und sich in diesem Sinn *vernunftwidrig* verhält, kann Thomas von Aquin zu Folge seine Würde und den Schutz der Menschenwürdenormen dadurch wieder *verlieren* und darf dann beispielsweise getötet werden; vgl. AQUIN (1933-) II/II 62,2 oder 64, 2

<sup>5</sup>vgl. dazu PÖSCHL, VIKTOR (1997): Eintrag 'Würde' Teil 1; in: BRUNNER, OTTO ET AL. (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Band 7; Klett Cotta: Stuttgart

<sup>6</sup>zur schwierigen Frage, was Gottesebenbildlichkeit genau bedeutet, vgl. ?,

lässt. Diese Fragen werden im Folgenden am Beispiel eines Artikels von Robert Kraynak<sup>7</sup> diskutiert, der dafür insofern besonders geeignet ist, als er Teil der aktuellen bioethischen Auseinandersetzung um Gehalt und Stellenwert des Menschenwürdebegriffs ist und damit aus einem für die vorliegende Untersuchung relevanten Kontext stammt. Zum ersten Punkt, der genauen Bedeutung der Gottesebenbildlichkeit, schreibt Kraynak:<sup>8</sup>

[W]hat remains of the special dignity of man? The only answer that makes sense to me is that the lifeblood and procreation which man shares with other animals have a deeper meaning for the human species: they are pale reflections of something man alone possessed before the Fall, namely, immortal life. The implication is that *immortality* is the lost image of God in man – a suggestion supported by the account of the Fall, which is primarily about the loss of immortality, as well as by the longevity of Adam and the early patriarchs, who lived up to 900 years, as a kind of afterglow of immortality that God finally ended by setting a limit to human life at 120 years (*Genesis* 6:3). [...] Bioethics can benefit from these meditations because it needs more than utility and the advancement of knowledge as guiding principles; it needs a principle like respect for human dignity based on the special moral status of human beings as creatures with rational souls mysteriously tied to bodies but even more mysteriously elected by God as creatures with immortal souls that are an image of eternity.

Kraynak geht also auf der Basis verschiedener Bibelstellen<sup>9</sup> davon aus, dass der Mensch deshalb Gottes Ebenbild ist und sich von anderen Lebewesen fundamental unterscheidet, weil er durch die Unsterblichkeit seiner Seele

---

<sup>7</sup>KRAYNAK, ROBERT P (2008): Human Dignity and the Mystery of the Human Soul; US Government Printing Office: Washington, DC, veröffentlicht als Teil des Gutachtens zum Menschenwürdebegriff, das vom PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS herausgegeben wurde

<sup>8</sup>KRAYNAK (2008), S. 76

<sup>9</sup>in diesem Fall beschränkt auf das Buch GENESIS, im Weiteren werden auch Stellen aus anderen Bibel-Büchern aufgeführt, vgl. KRAYNAK (2008), S. 77ff.



Anteil an der Ewigkeit hat. Insofern Gott den Menschen mit einer unsterblichen Seele ausgestattet hat, hat er ihn Kraynak zu Folge nach seinem Abbild erschaffen. Auf dieser Grundlage beantwortet Kraynak nun die Frage, was in normativer Hinsicht aus einer solchen Fassung der Anwendungsbedingungen des Menschenwürdebegriffs folgt und entwickelt seine Position an Hand der Kritik verschiedener biotechnologischer Praktiken wie beispielsweise des Klonens<sup>10</sup>:

[C]loning is [...] a violation of human dignity because it violates the God-given natural methods of procreation through male-female reproduction, which is part of the teaching of *Genesis* about human beings made in the image and likeness of God. Sexual reproduction is partly a natural biological process, but it is also a divine mystery because the human species could have been made to reproduce by asexual reproduction or by way of three sexes rather than male-female procreation. Biotechnology threatens the natural order of things because it seems to imply that everything can be reinvented by science and the human will – by man as master of the machine. But the uncertainty of tampering with God’s creation should be reinforced by a cautionary sense of awe before the mystery of life and procreation.

Kraynak meint damit, dass aus der Annahme der Schöpfung des Menschen nach Gottes Ebenbild bereits folgt, dass die Eigenschaften, mit denen der Mensch erschaffen wurde, nicht verändert werden dürfen: Da sich Menschen, so wie Gott sie geschaffen hat, sexuell fortpflanzen, stellt die asexuelle Fortpflanzung durch Klonierung eine Verletzung der Menschenwürde dar und ist daher moralisch verboten. Dieser Ansicht zu Folge ist also die menschliche Natur (immer begriffen als göttliche Schöpfung) selbst schon normativ aufgeladen, und aus natürlichen Gegebenheiten kann dann auf deren moralische

---

<sup>10</sup>vgl.KRAYNAK (2008), S. 81; für andere Fassungen des normativen Gehalts christlicher Konzeptionen vgl. die Diskussion in TIEDEMANN, PAUL (2006): Was ist Menschenwürde? Eine Einführung; Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, S. 115-116

Erlaubtheit geschlossen werden. Die gleiche Auffassung liegt auch den bereits in der Einleitung zu dieser Arbeit genannten Beispielen der Verurteilung von Homosexualität oder außerehelichem Geschlechtsverkehr durch die katholische Glaubenskongregation zu Grunde.

Insofern Kraynak über sein normatives Menschenbild eine Begründung der Menschenwürdenormen geben kann, mit denen sich bestimmte moralische Fragen in eindeutiger Weise klären lassen, sind die starken Adäquatheitsbedingungen MW1 und MW2 erfüllt; diese christliche Menschenwürdekonzepktion ist also weder leer noch unbegründet (vgl. dazu Kap.5). Dass die Skeptikerin trotzdem wenig beeindruckt sein dürfte, wird klar, wenn man sich fragt, woher Kraynak seine normative Auffassung des Mensch-Seins bezieht. Diese entstammt offensichtlich einem christlichen Weltbild, das durch ein zum Teil wörtliches Verständnis der Bibel konstituiert wird und daher nur in entsprechenden religiösen Kontexten als gültig vorausgesetzt werden kann: Der Verweis auf die Stellen im Buch GENESIS, die zeigen sollen, dass der Mensch Ebenbild Gottes ist, wird nur den überzeugen, der die Bibel bereits als maßgebend anerkannt hat. Diese Voraussetzung erkennen christliche Ethikerinnen und Ethiker als Grundlage ihres Menschenwürdekonzepkts explizit an, wenn sie wie beispielsweise Robert Spaemann davon sprechen, dass „[...]der Atheismus dem Gedanken der Menschenwürde definitiv seine Begründung [entziehe]“<sup>11</sup> (aber entgegen dem Skeptiker davon ausgehen, dass diese Abhängigkeit eher für eine allgemeine Rückkehr zu christlichen Werten spricht als gegen die christliche Auffassung menschlicher Würde).

Dieses Ergebnis der Diskussion christlicher Konzepktionen ist für die vorliegende Untersuchung von zentraler Bedeutung: Wie Kraynaks Position zeigt, ist es durch die Formulierung eines normativen Menschenbildes, auf dessen Grundlage sich der normative Gehalt begründen lässt, nicht besonders schwie-

---

<sup>11</sup>so SPAEMANN, ROBERT (1987): Über den Begriff der Menschenwürde; in: BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG/ROBERT SPAEMANN (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde; Klett-Cotta: Stuttgart, S.313

rig, den Menschenwürdebegriff so zu explizieren, dass er den skeptischen Einwänden standhalten kann. Dies ist eine erste wichtige Erkenntnis. Die Abhängigkeit des vorgeschlagenen Menschenbildes von starken, fundamentalistisch gesetzten Hintergrundannahmen zeigt jedoch auch deutlich, dass der Menschenwürdebegriff auf diese Weise in seiner Geltung auf bestimmte Kontexte beschränkt wird, in denen diese bereits akzeptiert werden: Man wird auf diese Weise also an normativem Gehalt nur das herausbekommen, was man in das zu Grunde liegende normative Menschenbild bereits hineingesteckt hat. Dies ist eine zweite wichtige Erkenntnis.

Damit wird eine entscheidende Frage an die im Weiteren diskutierten anthropologischen Positionen nicht nur sein, inwiefern diese der skeptischen Kritik standhalten können, sondern auch, woher das vorausgesetzte Menschenbild seine Plausibilität bezieht und ob es eine kontextübergreifende Geltung beanspruchen kann.

### 11.3 Kass' teleologisches Menschenbild

Eine weitere Möglichkeit, ein nicht-restriktives normatives Menschenbild zu konzipieren besteht darin, die Trennbarkeit von deskriptivem und normativem Konzept des Mensch-Seins zu bestreiten. Einer solchen Position zu Folge ist bereits der (vermeintlich deskriptive) speziesbasierte Begriff des Menschen normativ aufgeladen und das von den Naturwissenschaften vorausgesetzte rein empirische Konzept des Mensch-Seins Ergebnis eines (illegitimen) *Reduktionismus*. Bestreitet man diesen, so erhält man einen normativen Begriff des Mensch-Seins, der alle Angehörigen der menschlichen Spezies erfasst.

Der in der neueren Debatte einflussreichste Versuch den Menschenwürdebegriff über ein Argument gegen den wissenschaftlichen Reduktionismus zu

explizieren, stammt von Leon Kass.<sup>12</sup> Kass geht davon aus, dass die 'moderne Biologie' auf verschiedenen prinzipiellen Irrtümern beruht und aus diesem Grund ihren eigentlichen Forschungsgegenstand, den er als 'das Lebendige' bezeichnet, nicht adäquat erfassen kann.<sup>13</sup> Das eigentliche Problem besteht Kass zu Folge darin, dass das praktische Ziel der modernen Biologie, nämlich das Verstehen bestimmter Abläufe in Organismen, nur dann erreicht werden kann, wenn das Lebendige als ein aus verschiedenen miteinander interagierenden Teilen bestehendes *Objekt* und damit quasi-mechanistisch betrachtet wird.<sup>14</sup>

Eine solche Reduzierung führt Kass zu Folge eine neue, objektivierende und wissenschaftlich-objektive Sichtweise auf die lebendige Natur ein, die letzten Endes dazu führt, dass diese als Ganzes aus dem Blick gerät und stattdessen auf ein abstraktes, bereits für die Zwecke der wissenschaftlichen Erklärung zugereichtes Forschungsobjekt reduziert wird. Das Problem, so Kass, ist nun, dass das biologisch-reduktive Konzept des Lebendigen als das allein gültige dargestellt und damit die biologische Perspektive zur einzig 'wahren' Sicht auf die Natur erhoben wird. Diese Gleichsetzung hat Folgen:<sup>15</sup>

[I]t is a mistake to regard the 'objective' as synonymous with 'the true' or 'the real'. Pursuit of the error discloses, surprisingly, an unbridgeable gap between science and reality, and, in our case, between the science of biology and the living nature it studies. *For the so-called objective view of nature is not nature's own, but one imposed on nature, imposed by none other than the interested human subject.*

Kass geht also davon aus, dass die Einführung eines rein naturwissenschaftlichen Begriffs des Lebendigen dazu führt, dass die Biologie den 'eigentlichen'

---

<sup>12</sup>am ausführlichsten vorgelegt in KASS, LEON R. (2002): *Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics*; Encounter Books

<sup>13</sup>KASS (2002), S. 282-293

<sup>14</sup>KASS (2002), S. 283

<sup>15</sup>KASS (2002), S. 289, Herv. im Org.

Begriff des Lebendigen nicht mehr erfassen kann und sich der wissenschaftliche Kontext unwiderruflich von nicht-wissenschaftlichen Kontexten abspaltet. Um von einer *unüberbrückbaren* Trennung („unbridgeable gap“) der verschiedenen Kontexte sprechen zu können, muss allerdings noch gezeigt werden, dass der 'eigentliche' Begriff des Lebendigen Aspekte enthält, die von einem rein biologischen Vokabular nicht erfasst werden können. Kass versucht diese Lücke in seinem Argument mit der folgenden Passage zu schließen:<sup>16</sup>

[Modern biology] is inherently incapable of understanding that (and why) living beings are ordered and active wholes, particular ones of a particular kind[.] It is incapable of understanding that (and why) they are purposive, serving both themselves and their descendants; that (and why) their patterned surfaces are on display, often revealing – in part – various communicable aspects of the state of the soul within; that (and how, and why) there is a hierarchy of capacities and powers – within a given life, within social groupings of the same species, and in the entire kingdom of living things overall. [...] Modern biology will never be able to tell us what life is, what is responsible for it, or what it is for. It will never be able to say, about even the simplest plant or animal, what it is, what its life is truly like, or what its flourishing or well-being might be.

Die im biologischem Vokabular nicht erfassbaren Aspekte des Lebendigen sind damit erstens die Ganzheitlichkeit („ordered and active wholes“), zweitens die Beseeltheit („soul within“), sowie drittens die Zweckhaftigkeit („purposive [beings]“) lebendiger Wesen.

Zusammengefasst sieht Kass' Argument dann folgendermaßen aus:

---

<sup>16</sup>Kass (2002), S. 293

- (K1) Die moderne Biologie führt eine objektivierende Perspektive auf lebendige Organismen und damit auf den Menschen ein.
- (K2) Die objektivierende Perspektive wird zur allgemein gültigen Sichtweise erklärt.
- (K3) Aus der objektivierenden Perspektive können teleologische Aspekte des Lebendigen nicht erfasst werden.
- (K4) Teleologische Aspekte des Lebendigen sollten aber erfasst werden können.
- (K5) Das Menschenbild der modernen Biologie ist falsch.

Kass' Argument besteht im Wesentlichen aus zwei Teilen, erstens einer internen, zweitens aus einer externen Kritik der Biologie. Der *internen* Kritik zu Folge begeht die Biologie den Fehler, ihren Forschungsgegenstand – das Lebendige – in einem ersten Schritt zum Zweck bestimmter Erklärungen zuzurichten und auf bestimmte Aspekte zu reduzieren (K1), um dann in einem zweiten Schritt den reduzierten Begriff des Lebendigen mit dem eigentlichen Begriff des Lebendigen gleichzusetzen (K3). Während der erste Schritt notwendig ist, um erfolgreiche wissenschaftliche Erklärungen des Lebendigen geben zu können, stellt der zweite, so Kass, eine illegitime Verallgemeinerung dar. Der *externen* Kritik zu Folge ist diese Verallgemeinerung deshalb schädlich, weil der rein biologische Begriff des Lebendigen den eigentlichen Begriff des Lebendigen, der teleologische Aspekte enthält, verdrängt.

Was ist davon zu halten? Zunächst scheint Kass' interne Kritik insofern treffend zu sein, als der biologische Begriff des Lebendigen mit dem Begriff des Lebendigen *überhaupt* in der Tat nicht zwangsläufig zusammenfällt. Die Annahme, dass der Begriff des Lebendigen zu reichhaltig ist, um vollständig in einem biologischen Vokabular wiedergegeben werden zu können, scheint

zumindest nicht unplausibel zu sein.<sup>17</sup> Falls die moderne Biologie wirklich den Anspruch hätte, alle Aspekte des Lebendigen zu erfassen, wäre dieser tatsächlich kritikwürdig und könnte, wie Kass dies tut, als unzulässige Verallgemeinerung zurückgewiesen werden.

Dieser Befund spricht für sich genommen aber nicht, wie Kass meint, dafür den nicht-reduktionistischen Begriff des Lebendigen in die Biologie einzuführen, sondern legt lediglich die klare Trennung von wissenschaftlichen und nicht-wissenschaftlichen Kontexten nahe. Zudem ist mit der Ablehnung eines reduktionistischen Weltbildes noch keine positive Aussage darüber verbunden, worin der nicht-reduzierbare Begriff des Lebendigen genau besteht.

Die Schwierigkeiten für Kass' Position sind damit klar: Die plausible interne Kritik an reduktionistischen Positionen stützt eher die *Trennbarkeit* eines deskriptiven Begriffs des Mensch-Seins von einem normativen; der für die externe Kritik notwendige und zentrale teleologische Naturbegriff bleibt dagegen unbegründet und hat innerhalb von Kass' Argument nur den Status einer bloßen Behauptung. Das generelle Problem der Begründung eines weit gefassten normativen Menschenbildes mit Hilfe einer anti-reduktionistischen Strategie liegt damit auf der Hand: Da die These der Falschheit des naturwissenschaftlichen Reduktionismus *logisch unabhängig* ist von Annahmen über den irreduziblen Aspekt des Mensch-Seins, erbringt der Anti-Reduktionismus für sich genommen keine Begründungsleistung. Auch Kass wird also mit seiner Konzeption den Menschenwürde-Skeptiker nicht überzeugen können.

---

<sup>17</sup>ähnliche Bedenken gibt es auch gegen die naturwissenschaftliche Vereinnahmung des Freiheitsbegriffs, vgl. z.B. HABERMAS, JÜRGEN (2006): Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen? in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 54

## 11.4 Weite Menschenwürdekonzeppte III: Nussbaums fähigkeitsorientierte Konzeption

Eine dritte Möglichkeit, zu einem weiten normativen Menschenbild zu kommen, findet sich in Martha Nussbaums *FRONTIERS OF JUSTICE*.<sup>18</sup> Nussbaum verfolgt dort primär das Ziel, eine Alternative zu Rawlsianischen Auffassungen sozialer Gerechtigkeit zu entwickeln, da diese stark an personalen Eigenschaften orientiert sind und damit menschliche Nicht-Personen nicht adäquat berücksichtigen können. Dem setzt Nussbaum eine Konzeption der Menschenwürde entgegen, die sicherstellen soll, dass sich soziale Gerechtigkeit für *alle Menschen gleichermaßen* begründen lässt.

Ausgangspunkt der Überlegungen Nussbaums ist eine radikale Änderung der Perspektive auf die moralisch relevanten Eigenschaften von Lebewesen: Während in einem Rawlsianischen Paradigma die *faktisch vorhandenen* Eigenschaften eines Lebewesens in moralischer Hinsicht zählen, sind es bei Nussbaum die *typischen Fähigkeiten (capabilities) der Spezies, zu der ein Lebewesen gehört*. Um zu wissen, wie man ein Lebewesen L moralisch behandeln soll, muss man bei Rawls also die aktual vorhandenen Eigenschaften von L kennen, bei Nussbaum dagegen erstens die Spezies, zu der L gehört, und zweitens deren typische Fähigkeiten: „The capabilities approach begins from a political conception of the human being[.] A notion of the species and of the characteristic activities of a species does, then, inform it.“<sup>19</sup> Da die Zuschreibung von Menschenwürde in Nussbaums Konzeption also allein von der Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies abhängt, muss Nussbaum zwei Fragen klären: Erstens, weshalb die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies moralisch relevant sein sollte und zweitens, was genau die typischen Eigenschaften der menschlichen Spezies sind, die in moralischer Hinsicht zählen.

---

<sup>18</sup>in NUSSBAUM, MARTHA C. (2006): *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*; Belknap Press

<sup>19</sup>NUSSBAUM (2006), S. 180



Die erste Frage ist aus zwei Gründen die zentralere: Zum einen ist es, wie im Zuge der Diskussion deskriptiver Konzeptionen des Mensch-Seins gezeigt wurde, nicht offensichtlich, wie sich die moralische Relevanz der Spezieszugehörigkeit begründen lässt. Nussbaums Konzeption ist damit mit einer hohen Begründungslast verbunden. Zum anderen setzt die Idee, dass wir zur Beurteilung der Frage, wie wir mit einem Lebewesen umgehen sollen, nicht auf dessen aktual vorhandene, sondern auf die Eigenschaften der entsprechenden Spezies rekurrieren müssen, immer schon die moralische Relevanz der Spezieszugehörigkeit voraus, denn die einzige 'Verbindung' zwischen einem Menschen, der aktual nicht über bestimmte moralisch relevante Eigenschaften (wie zum Beispiel Personalität) verfügt und den typischen Eigenschaften der menschlichen Spezies ist eben seine Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies: Wenn die Frage, wie wir Paul behandeln sollten, unter Rekurs auf die typischen Fähigkeiten der menschlichen Spezies beantwortet wird und Paul über diese nicht aktual verfügen muss (nichts anderes besagt die These, dass es nicht auf aktual vorhandene Eigenschaften, sondern speziestypische Fähigkeiten ankommt), dann ist die einzige moralisch relevante Eigenschaft, über die Paul *aktual* verfügen muss, die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies.<sup>20</sup> Damit eine Antwort auf die zweite Frage sinnvoll ist, muss die erste also bereits beantwortet sein. Umso verwunderlicher ist es, dass Nussbaum diese Frage vollständig ignoriert und ihre gesamte Konzeption damit eine erhebliche Lücke aufweist.

Dieses Defizit in Nussbaums Argument wird zunächst ausgeblendet und stattdessen die ausführliche Antwort auf die zweite Frage betrachtet: Was genau sind die moralisch relevanten Eigenschaften, die für die menschliche Spezies typisch sind? Bei deren näheren Bestimmung geht Nussbaum von einer Konzeption des Mensch-Seins aus, die sich aus einer Reihe verschiedener Fähigkeiten (capabilities) zusammensetzt und aus den folgenden zehn Elementen besteht:<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>dass diese Rekonstruktion Nussbaums Position korrekt wiedergibt, zeigt sich insbesondere an der Diskussion des moralischen Status schwerbehinderter Menschen, vgl. NUSSBAUM (2006), S. 191-195

<sup>21</sup>vgl. NUSSBAUM (2006), S. 76-77

1. *Leben*: Die Fähigkeit, ein menschliches Leben von normaler Länge zu führen.
2. *körperliche Gesundheit*: Die Fähigkeit, einen guten Gesundheitszustand aufrechtzuerhalten.
3. *körperliche Integrität*: Die Fähigkeit, (a) sich frei von Ort zu Ort zu bewegen, (b) sicher vor Gewalttätigkeit zu sein und (c) Gelegenheit zur sexuellen Befriedigung zu haben.
4. *Sinnlichkeit, Vorstellungskraft und Denken*: Die Fähigkeit, Sinne, Vorstellungskraft und Verstand auf menschliche Weise zu benutzen.
5. *Gefühle*: Die Fähigkeit, Dingen und Menschen gegenüber verbunden zu sein.
6. *praktische Vernunft*: Die Fähigkeit, eine Konzeption des Guten auszubilden und das eigene Leben kritisch zu planen.
7. *Sozialität*: Die Fähigkeit, mit anderen zusammenzuleben und die gesellschaftlichen Grundlagen für Selbstachtung und ein Leben in gleicher Würde<sup>22</sup> zu besitzen.
8. *Zusammenleben mit anderen Spezies*: Die Fähigkeit, in Beziehung zu Tieren, Pflanzen und der Natur zu treten.
9. *Spielen*: Die Fähigkeit zu lachen, zu spielen und sich zu entspannen.
10. *Kontrolle über die eigene Umgebung*: (a) Die Fähigkeit, wirksam an politischen Entscheidungsprozessen teilzuhaben und (b) die Fähigkeit, Eigentum zu besitzen, auf gleicher Basis mit anderen einer Erwerbsarbeit nachzugehen und bedeutungsvolle Beziehungen zu Kollegen zu pflegen.

---

<sup>22</sup>da die gesamte Liste ja den Maßstab für ein Leben in Menschenwürde liefern soll, kann mit diesem Verweis nur die soziale Würde gemeint sein – andernfalls wäre Nussbaums Konzeption zirkulär.

Nussbaum zu Folge muss jede dieser zehn Fähigkeiten, die hier nur verkürzt wiedergegeben werden, in einem gewissen Maß ausgeübt werden können, damit man von einem Leben in Menschenwürde sprechen kann: „The capabilities approach [...] uses the notion of a threshold level of each of the capabilities, which is taken to be a minimum beneath which a decently dignified life for citizens is not available.“<sup>23</sup> Da sich Gesellschaften nun daran messen lassen müssen, ob sie Bedingungen sicherstellen können, unter denen ein Leben in Menschenwürde möglich ist und Menschen die für ihre Spezies typischen Fähigkeiten ausüben können, stellen die zehn Fähigkeiten einen *normativen Maßstab* dar, an Hand dessen beurteilt werden kann, wie Menschen (nicht) behandelt werden sollten.<sup>24</sup> Damit ist auch der *normative Gehalt* von Nussbaums Menschenwürdebegriff identifiziert.

Nussbaums Auffassung menschlicher Würde sieht damit folgendermaßen aus:

- (N1) Wenn L zur Spezies 'Mensch' gehört, dann kommt L Menschenwürde zu (entitätsbezogene Anwendungsbedingung).
- (N2) L sollte ein Leben ermöglicht werden, in dem die zehn speziestypischen menschlichen Fähigkeiten ausgeübt werden können (normativer Gehalt).

Bezüglich dieser Auffassung menschlicher Würde stellen sich verschiedene Fragen, von denen die nach der Herkunft und Verbindlichkeit von Nussbaums Konzeption des Mensch-Seins und damit des normativen Gehalts die wohl offensichtlichste ist. Diese Frage stellt sich in zwei Hinsichten: Zum einen in Form des skeptischen *Unbegründbarkeitseinwands*, da Nussbaum zeigen muss, wie sich aus natürlicher Weise vorhandenen Fähigkeiten überhaupt moralische Normen begründen lassen. Und zum anderen bezüglich der Liste der

---

<sup>23</sup>NUSSBAUM (2006), S. 179; ähnlich auch NUSSBAUM (2006), S. 75: „[...] I then attempt to justify a list of ten capabilities as central requirements of a life with dignity.“

<sup>24</sup>vgl. NUSSBAUM (2006), S. 182: „The job of a decent society is to give all citizens the (social conditions of the) capabilities, up to an appropriate threshold level.“

zehn Fähigkeiten, da nicht unmittelbar einleuchtet, weshalb genau die vorgeschlagene Menge von Fähigkeiten moralisch relevant sein sollte. Was lässt sich auf jemanden entgegenen, der beispielsweise das 'Zusammenleben mit anderen Spezies' (Fähigkeit 9) für moralisch irrelevant und damit die sich daraus ergebenden moralischen Ansprüche für unbegründet hält? Stellt es wirklich eine Verletzung der Menschenwürde und damit einen gravierenden moralischen Mangel dar, wenn in einer Gesellschaft beispielsweise das Zusammenleben mit Hunden oder Katzen systematisch verunmöglicht wird?

Nussbaum muss zur Begründung des normativen Gehalts (N2) also zwei Fragen beantworten: Erstens, wie sich aus bestimmten menschlichen Fähigkeiten überhaupt moralische Normen begründen lassen und zweitens, weshalb gerade die zehn von ihr genannten Fähigkeiten moralisch relevant sein sollen. Beide Fragen werden unter Rekurs auf eine *normativ gehaltvolle Konzeption des Mensch-Seins* beantwortet:<sup>25</sup>

[T]he notion of human nature in my theory is explicitly and from the start evaluative, and, in particular, ethically evaluative: among the many actual features of a characteristic human form of life, we select some that seem so normatively fundamental that a life without any possibility at all of exercising one of them, at any level, is not a fully human life, a life worthy of human dignity, even if the others are present.

Damit ist Nussbaums Strategie im Hinblick auf die Begründung des normativen Gehalts klar: Aus dem von den zehn Fähigkeiten konstituierten Konzept des Mensch-Seins lassen sich deshalb moralische Normen gewinnen, da dieses von Anfang an *moralisch aufgeladen* ist. Und die zehn genannten Fähigkeiten sind deshalb moralisch relevant, da diese essentielle Bestandteile des von Nussbaum bereits *vorausgesetzten* moralisch aufgeladenen Menschenbildes sind. Damit ist das Begründungsproblem jedoch noch nicht gelöst, sondern nur verschoben: Zwar lässt sich der normative Gehalt von Nussbaums

---

<sup>25</sup>NUSSBAUM (2006), S. 181

Menschenwürdebegriff über ihr Menschenbild begründen, gleichzeitig ist aber unklar, weshalb wir gerade dieses Menschenbild, das den normativen Gehalt vollständig determiniert, akzeptieren sollten. Woher also bezieht das von den zehn Fähigkeiten konstituierte Menschenbild seine Verbindlichkeit?

Da Nussbaum an verschiedenen Stellen betont, ihr Konzept des Mensch-Seins sei 'nicht-metaphysisch'<sup>26</sup> und im Kontext liberaler Gesellschaften Gegenstand 'vernünftiger Zustimmung', hat es zunächst den Anschein, als bezöge die Liste der zehn Fähigkeiten ihre normative Kraft aus ihrer faktischen Anerkennung in einer bestimmten moralischen Gemeinschaft.<sup>27</sup> Dieser Eindruck verstärkt sich angesichts der langen Diskussion möglicher Einwände gegen die Relevanz einzelner Fähigkeiten, bei der Nussbaum viel Mühe auf eine Stützung der These verwendet, dass auch jemand, der beispielsweise die Teilnahme am öffentlichen Leben (Fähigkeit 7) für irrelevant hält, dennoch daran festhalten kann, dass trotzdem die Fähigkeit zur Teilnahme am öffentlichen Leben in einer anständigen Gesellschaft gegeben sein sollte.<sup>28</sup> Nussbaums Menschenbild scheint seine Verbindlichkeit demnach allein daraus zu beziehen, dass es grösster gemeinsamer Nenner der in liberalen Gesellschaften zu findenden Überzeugungen ist. Das wird in folgender Passage deutlich:<sup>29</sup>

The capabilities are [...] presented as the source of political principles for a liberal pluralistic society; they are set in the context of a type of political liberalism that makes them specifically political goals and presents them in a manner free of any specific metaphysical grounding. Presented and commended by argument in this way, the capabilities, I argue, can become the object of an overlapping consensus among people who otherwise have very different comprehensive, conceptions of the good.

---

<sup>26</sup>vgl. beispielsweise NUSSBAUM (2006), S. 70 oder 182

<sup>27</sup>vgl. NUSSBAUM (2006), S. 182

<sup>28</sup>NUSSBAUM (2006), S. 182-184

<sup>29</sup>NUSSBAUM (2006), S. 70

Diese Antwort ist aber unbefriedigend, da vollständig unklar bleibt, wie ein Menschenbild, das im Kontext anständig-liberaler Gesellschaften anerkannt wird, als *allgemeinverbindlicher moralischer Maßstab* für die Kritik unanständig-nichtliberaler Gesellschaften fungieren soll.<sup>30</sup> Dazu müsste gezeigt werden, dass Nussbaums Konzeption des Mensch-Seins auch *unabhängig* von ihrer faktischen Akzeptanz Gültigkeit beanspruchen kann. Eine solche gesellschaftsexterne Fundierung lehnt Nussbaum jedoch explizit als 'metaphysisch' ab. Damit fehlt ein Argument, das zeigt, weshalb das auf den zehn Fähigkeiten basierende Menschenbild akzeptiert werden sollte. In einem früheren Aufsatz Nussbaums findet sich ein Versuch, diese Lücke zu schließen; dort heisst es zur Theorie des Mensch-Seins:<sup>31</sup>

Es handelt sich um eine Theorie, die nicht unabhängig vom Selbstverständnis und von den Werturteilen der Menschen in der Gesellschaft formuliert wurde; es ist auch eine Theorie, die sich nicht einer einzigen metaphysischen oder religiösen Tradition verdankt.[...] [Der] Ausgangspunkt der Theorie [ist] eine Konzeption des Menschen. Aber diese Konzeption fußt keineswegs auf einer 'metaphysischen Biologie' [...], sondern auf gemeinsamen Mythen und Geschichten unterschiedlicher Zeiten und Orte, Geschichten, die sowohl den Freunden als auch den Fremden erklären, was es bedeutet, ein Mensch und nicht etwas anderes zu sein. Diese Konzeption ist das Ergebnis eines Prozesses der Selbstinterpretation und Selbstvergewisserung, der sich mehr auf die von solchen Geschichten hervorgebrachte Phantasie stützt als auf wissenschaftliche Vernunft.

Nussbaum geht damit offenbar davon aus, dass es genügt, den Ursprung ihres Menschenbildes und dessen Verankerung in universell verständlichen Nar-

---

<sup>30</sup> Ausser man vertritt eine auf ganze Gesellschaften erweiterte 'phronimos'-Konzeption, der zu Folge das, was liberale Gesellschaften wählen, als moralischer Standard auch für die nicht-liberalen Gesellschaften dient; Nussbaum argumentiert jedoch nicht in diese Richtung.

<sup>31</sup> NUSSBAUM, MARTHA C. (1998): Der aristotelische Sozialdemokratismus; in: Gerechtigkeit oder Das gute Leben Suhrkamp: Frankfurt/Main, S. 46-47

rativen und Traditionen aufzuzeigen. Doch auch wenn die anti-metaphysische Stoßrichtung, die Nussbaums Argument damit bekommt, generell plausibel ist, reicht diese Fundierung des vorgeschlagenen Konzepts des Mensch-Seins nicht aus: Erstens ist es fraglich, ob die Geltung der Menschenwürdenormen über den Verweis auf die Herkunft des zu Grunde liegenden Menschenbildes überhaupt erwiesen werden kann.<sup>32</sup> Zweitens ist ohne weitreichende empirische Studien unklar, ob die Liste der zehn Fähigkeiten tatsächlich allgemein konsensfähig und akzeptabel ist; dass sie es ist, bleibt bei Nussbaum eine bloße Behauptung. Findet eine solche Einigung nicht statt, wird Nussbaums Menschenwürdebegriff relativistisch und damit unattraktiv. Und drittens wird durch diese Vorgehensweise eher eine prozedurale als eine substantielle Bestimmung des Menschenwürdebegriffs nahe gelegt: Was ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist, wird Nussbaum zu Folge ja nicht durch eine unabänderliche 'metaphysische Biologie', sondern in realen Prozessen der Selbstinterpretation bestimmt. Da solche Prozesse aber prinzipiell ergebnisoffen sind und nicht absehbar ist, wie sich die Menschheit als Ganze selbst interpretieren wird, macht es schlicht keinen Sinn, konkrete Eckpunkte wie die von Nussbaum aufgeführten Fähigkeiten anzugeben.

Insofern also weder der Verweis auf die bloße faktische Anerkennung bzw. den 'überlappenden Konsens' in liberalen Gesellschaften als auch die Herkunft des Menschenbildes aus einer universellen moralischen Perspektive nichts austragen, kann Nussbaums Argument für die Verbindlichkeit des von ihr vorausgesetzten Menschenbildes nicht überzeugen. Mit anderen Worten: Nussbaum kann mit der Voraussetzung eines moralisch aufgeladenen Menschenbildes zwar den normativen Gehalt ihres Menschenwürdekonzeps begründen, kann aber keine gute Antwort auf jemanden geben, der dieses Menschbild in Teilen oder insgesamt ablehnt. Mit anderen Worten: Den Unbegründbarkeitseinwand kann Nussbaum nur durch die dogmatische Setzung eines Menschenbildes beantworten, dessen Geltung nur in bestimmten Kontexten – nämlich liberalen

---

<sup>32</sup>eine solche Behauptung scheint auf einer Verwechslung von Genese und Geltung von Normen hinauszulaufen.

Gesellschaften – ohne weiteres Argument vorausgesetzt werden kann; folglich bestätigt sich an Nussbaums Position der Vorwurf der weltanschaulichen Voreingenommenheit des Menschenwürdebegriffs.<sup>33</sup>

Doch selbst wenn man zugestehen würde, dass es Nussbaum gelungen ist, ein plausibles und konsensfähiges Menschenbild zu formulieren, das auch außerhalb liberaler Gesellschaften Gültigkeit beanspruchen kann, bleibt die bisher zurückgestellte Frage nach der moralischen Relevanz der Spezieszugehörigkeit weiterhin offen: da die Bindung des vorgeschlagenen normativen Menschenbildes an menschliche Individuen über die Zugehörigkeit zur menschlichen Spezies hergestellt wird, und Nussbaums Argument damit die Begründungsfigur d-b-n zu Grunde liegt, fehlt ihr ein akzeptables Brückenprinzip, das zeigt, weshalb die Spezieszugehörigkeit moralisch relevant sein sollte (vgl. oben, Kap.11). Damit scheitert letztendlich auch Nussbaums Versuch, den Menschenwürdebegriff über ein extensives normatives Menschenbild zu explizieren.

---

<sup>33</sup>Diesen nahe liegenden Einwand ignoriert Nussbaum bei der Diskussion des möglichen Einwands, ihre Position sei 'intuitionistisch'; vgl. dazu NUSSBAUM (2006), S.173-174



## Kapitel 12

# Zusammenfassung: Das Grundproblem weit gefasster Menschenwürdekonzeptionen

Die Auseinandersetzung mit den wichtigsten weiten Menschenwürdekonzeptionen hat ergeben, dass diese auf sehr unterschiedliche Weise mit dem Unbegündbarkeitseinwand und damit der starken Adäquatheitsbedingung MW2 umgehen können: Am schlechtesten schneiden die besprochenen spezieistischen Positionen ab, da es diesen nicht gelingt, ein plausibles Brückenprinzip zu finden, mit dem gezeigt werden kann, weshalb die Zugehörigkeit zu einer biologischen Kategorie moralisch relevant sein sollte. Insofern solche Auffassungen also MW2 nicht erfüllen können, gelingt es ihnen nicht, die Geltung der Menschenwürdenormen zu begründen.

Die anti-reduktionistische Strategie scheitert dagegen nicht im eigentlichen Sinn, sondern scheint auf Grund ihrer Neutralität bezüglich des von ihr vorausgesetzten Menschenbildes einfach der falsche Weg zur Begründung der Menschenwürdenormen zu sein: Wie die Diskussion von Kass' Position gezeigt hat, liefert die Ablehnung eines reduktionistischen Weltbildes für sich genommen noch keinen Grund, das von ihm vorgeschlagene teleologische Konzept des Mensch-Seins zu akzeptieren, das die Grundlage seiner Würdekonzeption

bildet.

Das sieht bei Positionen, die von Anfang auf ein normatives Menschenbild setzen und dieses verteidigen, anders aus: Weder christliche Konzeptionen, noch Nussbaum haben ein Problem, die Menschenwürdenormen zu begründen und dabei einen Zusammenhang zwischen Anwendungsbedingungen und normativem Gehalt des Menschenwürdebegriffs herzustellen. Beide erfüllen MW2 also in vollem Umfang. Allerdings hat sich bei beiden Vorschlägen ein Ansatzpunkt für weitere Kritik gezeigt: Da die christliche Konzeption auf einer religiösen Metaphysik basiert und Nussbaums Konzeption auf einem Menschenbild, das nur in liberalen Gesellschaften unhinterfragt akzeptiert werden dürfte, sind beide nur in solchen Kontexten gültig, in denen diese Annahmen auch tatsächlich vorausgesetzt werden können (also in religiösen Gemeinden oder liberalen Gesellschaften). Wer diese Annahmen nicht teilt, wird auch Schwierigkeiten haben, die auf dieser Grundlage begründeten Menschenwürdenormen anzuerkennen. Insbesondere die vorgestellten christlichen Konzeptionen sind sich über diese Abhängigkeitsbeziehung im Klaren, gehen aber davon aus, dass diese eher für eine Re-Christianisierung als gegen den Menschenwürdebegriff spricht.

Diese Vorlage macht es der Skeptikerin wiederum leicht, den Verteidigern des Menschenwürdebegriffs Dogmatismus vorzuwerfen: Ein Menschenwürdebegriff, so der mögliche Einwand, der nur unter Heranziehung starker weltanschaulicher Vorannahmen verteidigt werden kann, mag zwar begründbar sein, in seiner Geltung aber immer davon abhängen, dass diese auch tatsächlich akzeptiert werden. Das bedeutet für die vorliegende Untersuchung, dass der einzige Weg, der sich als gangbar zur Begründung eines weit gefassten Menschenwürdebegriffs erwiesen hat, offenbar auch mit Schwierigkeiten behaftet ist, insofern die Begründung der Menschenwürdenormen von einer dogmatischen Setzung bestimmter Hintergrundannahmen abhängt.

# Kapitel 13

## Zusammenfassung des zweiten Teils

Die Auseinandersetzung mit den wichtigsten in der aktuellen Debatte zu findenden Positionen war in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Zum einen konnte gezeigt werden, dass restriktive und weite Menschenwürdekonzptionen gleichermaßen auf einer primitiven moralischen Intuition über die Reichweite des Würdebegriffs beruhen: Weder über die anthropologische noch über die normative Methode konnte eine unabhängige Begründung für die *Symmetriethese* gefunden werden, der zu Folge nur den Menschen Würde zukommt, die auch nach den Menschenwürdenormen handeln sollen. Da es damit keinen Grund für die Annahme gibt, dass personale Eigenschaften konstitutiv für Menschenwürde sind, können wir These T1 als ausreichend begründet betrachten.

Das gleiche gilt für T2, die Behauptung, dass ein weit gefasster Menschenwürdebegriff ein normatives Menschenbild benötigt und die Menschenwürdenormen damit nicht über eine speziesistische Auffassung des Mensch-Seins begründet werden können: Die diskutierten Vorschläge scheitern sämtlich aus prinzipiellen Gründen daran, ein Brückenprinzip zu formulieren, das den Übergang vom biologischen Mensch-Sein hin zum normativen Gehalt des Menschenwürdebegriffs bewerkstelligt.

Zudem konnte gezeigt werden, dass weite Konzeptionen zur Begründung der Menschenwürdenormen auf substantielle moralische Hintergrundannahmen angewiesen und damit einem skeptischen *Dogmatismus-Vorwurf* ausgesetzt sind: Sowohl Nussbaums Auffassung als auch die christliche Konzeption erfüllen die Adäquatheitsbedingung MW2 nur innerhalb eines weltanschaulichen Rahmens oder Werthorizonts, in dem die von ihnen benötigten Annahmen als schon gültig vorausgesetzt werden können.

Das bedeutet für den im nächsten Teil entwickelten Vorschlag nun zweierlei: Da man davon ausgehen kann, dass auch eine an menschlichen Grundbedürfnissen orientierte Konzeption nicht ohne moralische Vorannahmen auskommen wird, ist sie einerseits vermutlich auch auf eine dogmatische Setzung angewiesen (nämlich eine, der zu Folge menschliche Grundbedürfnisse Teil des für den Menschenwürdebegriff relevanten normativen Menschenbildes sind); insofern trifft auch diesen Vorschlag der skeptische Dogmatismus-Vorwurf. Andererseits steht dieser Vorschlag damit im Vergleich zu anderen Menschenwürdekonzeptionen, die zur Begründung der Menschenwürdenormen ebenfalls auf substantielle Vorannahmen angewiesen sind, nicht schlechter da. Damit ist zwar noch nicht gezeigt, was *für* eine grundbedürfnisorientierte Konzeption von Menschenwürde spricht, aber immerhin Raum für das von ihr benötigte Menschenbild geschaffen (T3 ist also zumindest teilweise gestützt).

Damit ergibt sich die folgende Aufgabe für Teil 3 dieser Untersuchung: Erstens muss eine Art des Umgangs mit dem Dogmatismus-Vorwurf gefunden und gezeigt werden, dass es nicht grundsätzlich problematisch ist, wenn zur Begründung der Menschenwürdenormen auf substantielle moralische Vorannahmen zurückgegriffen werden muss. Zweitens steht noch die Präzisierung und Verteidigung der bedürfnisorientierten Menschenwürdekonzeption aus; dabei ist insbesondere noch zu zeigen, inwiefern eine solche das Spezifikum menschenwürdefördernder und -verletzender Handlungen besser erklären kann, als andere Konzeptionen.

## Teil III

# Eine bedürfnisorientierte Konzeption der Menschenwürde

# Kapitel 14

## Einleitung

Während im ersten Teil dieser Untersuchung gezeigt wurde, welche Adäquatheitskriterien sich für einen Begriff menschlicher Würde aus den skeptischen Einwänden ergeben, konnten auf dieser Grundlage im zweiten Teil die wichtigsten Explikationsvorschläge diskutiert werden. Das war in einer Hinsicht besonders aufschlußreich: Konzeptionen menschlicher Würde, die den skeptischen Einwänden standhalten können, sind grundsätzlich auf substantielle moralische Vorannahmen angewiesen, die sie jeweils nicht weiter begründen (können). Diese Abhängigkeit zeigte sich an zwei verschiedenen Stellen: *Zum einen* daran, dass Argumente zur Stützung der Symmetriethese auf Voraussetzungen beruhen, die bereits eine Privilegierung von Personen enthalten. Das wiederum bedeutet, dass die Frage, ob der Menschenwürdebegriff personale oder weiter gefasste Anwendungsbedingungen besitzt, nur unter Rekurs auf basale moralische Intuitionen zu beantworten ist. *Zum anderen* daran, dass das normative Menschenbild, das weiten, nicht-speziesistischen Positionen zu Grunde liegt (wie zum Beispiel dem christlichen oder dem von Nussbaum vorgeschlagenen), nur in bestimmten Kontexten, in denen die entsprechenden Annahmen bereits als gültig vorausgesetzt werden können, Geltung beanspruchen kann. Diese Form der Abhängigkeit motiviert den skeptischen *Dogmatismus-Vorwurf* (II.13).

Im dritten Teil dieser Untersuchung stehen nun noch zwei Aufgaben an: Zunächst soll gezeigt werden, dass die Abhängigkeit des Menschenwürdebe-

griffs von substantiellen Annahmen darüber, was ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist, nicht für die Aufgabe des Menschenwürdebegriffs spricht, sondern dafür, dass es sich bei diesem um ein essentiell umstrittenes Konzept handelt. Was das genau bedeutet und welches Erklärungspotential diese These besitzt, wird im nächsten Kapitel untersucht. Anschließend wird dann, wie seit der Einleitung angekündigt, gezeigt, wie sich ein bedürfnisorientiertes Modell unter diesen Umständen verteidigen lässt und wie dieses genau aussieht.

# Kapitel 15

## Menschenwürde als essentiell umstrittenes Konzept

Betrachtet man die im zweiten Teil nur in Auszügen dargestellte Auseinandersetzung um den Menschenwürdebegriff, so kommt man nicht umhin, zuzustimmen, dass es sich bei diesem um ein hochumstrittenes Konzept handelt, über dessen genaue Bedeutung man sich nur schwerlich einigen kann. In diesem Kapitel soll nun zweierlei gezeigt werden: Erstens, dass es sich beim Begriff der Menschenwürde nicht nur um ein hoch- sondern um ein *essentiell* umstrittenes Konzept handelt und der Streit um dessen Bedeutung damit aus prinzipiellen Gründen nicht endgültig zu schlichten ist. Und zweitens, dass das keinen Grund dafür darstellt, den Menschenwürdebegriff aus unserem moralischen Vokabular zu streichen, sondern vielmehr eine Chance eröffnet, die insgesamt verfahrenere philosophische Debatte neu zu bewerten.

Was also ist ein essentiell umstrittenes Konzept? Wenn sich zwei Sprecherinnen über den korrekten Gebrauch eines Begriffs streiten und sich dabei nicht einigen können, dann kann das ganz verschiedene Ursachen haben (vgl. dazu auch I.2.5): Es könnte erstens daran liegen, dass dieser Begriff mehrdeutig ist und beide Sprecherinnen auf unterschiedliche Bedeutungen Bezug nehmen; dann läge in Wirklichkeit nur eine sprachliche Verwechslung und kein Dissens im eigentlichen Sinn vor. Zweitens wäre es auch möglich, dass der Begriff vage ist und erst geklärt werden muss, welche genaue Bedeutung



er hat. Ist erst einmal geklärt, welches die richtige Verwendungsweise ist, so ist der Streit ebenfalls geschlichtet. Sollte eine Beilegung des Streits aber nicht möglich sein, da es für mehrere Gebrauchsweisen des selben Begriffs gleich gute Gründe gibt und die Frage nach der richtigen Verwendung damit überhaupt nicht beantwortet werden kann, dann handelt es sich, und dies ist die dritte Möglichkeit, um ein *essentiell umstrittenes Konzept*. Diese werden von Walter Gallie folgendermaßen definiert:<sup>1</sup>

[I] shall try to show that there are disputes [...] which are perfectly genuine: which, although not resolvable by argument of any kind, are nevertheless sustained by perfectly respectable arguments and evidence. This is what I mean by saying that there are concepts which are essentially contested, concepts the proper use of which inevitably involves endless disputes about their proper uses on the part of their users.

Damit sind bereits die wichtigsten Kriterien für essentiell umstrittene Konzepte genannt: Da sich die beiden Sprecherinnen ja trotz *unterschiedlicher* Auffassungen um *denselben* Begriff streiten, muss ein essentiell umstrittenes Konzept eine Kernbedeutung haben, die offen für verschiedene Interpretationen ist.<sup>2</sup> Das bedeutet soweit nur, dass ein solcher Begriff *präzisierungsbedürftig* ist (I.2.5.3). Bei essentiell umstrittenen Konzepten gibt es nun aber verschiedene, miteinander konkurrierende Präzisierungsvorschläge, bei denen nicht entschieden werden *kann*, welches der einzig korrekte ist.<sup>3</sup> Das bedeutet, dass es keinen *unabhängigen Maßstab* gibt, an Hand dessen sich bestimmen ließe, welche der am Streit um die richtige Bedeutung beteiligten Parteien nun

---

<sup>1</sup>GALLIE, W.B. (1955/56): Essentially Contested Concepts; in: Proceedings of the Aristotelian Society, 56, S. 169

<sup>2</sup>Gallie spricht an Stelle von der Kernbedeutung von einem 'exemplar' mit 'offenem Charakter', meint im Grunde aber dasselbe; GALLIE (1955/56), S. 176-177

<sup>3</sup>vgl. dazu GALLIE (1955/56), S. 172: „[T]o use an essentially contested concept means to use it against other uses and to recognize that one's own use of it has to be maintained against these other uses. Still more simply, to use an essentially contested concept means to use it both aggressively and defensively.“

recht hat.<sup>4</sup>

Diese allgemeinen Überlegungen können nun auf den Menschenwürdebegriff übertragen werden. Lässt man, wie im ersten Teil der Untersuchung vorgeschlagen, die Möglichkeit einer Mehrdeutigkeit und einer subjektrelativen Konzeption außen vor (vgl. 2.5), so bleibt als Replik auf den skeptischen Leerformel-Einwand nur eine Präzisierung im Modus der Explikation übrig. Explikationsvorschläge zeichnen sich nun gegenüber anderen Definitionsarten gerade durch ihre Anbindung an die alltagssprachliche Verwendungsweise des Menschenwürdebegriffs aus, die in diesem Sinn deren gemeinsamen Bezugspunkt darstellt. Sinnvolle Explikationsvorschläge genügen darüberhinaus noch den aus den skeptischen Einwänden gewonnen Adäquatheitsbedingungen.

Wie sich aus der Diskussion im zweiten Teil ergeben hatte, gibt es nun eine ganze Reihe sinnvoller Vorschläge zur Bedeutung des Menschenwürdebegriffs, bei denen auf Grund eines fehlenden *unabhängigen Maßstabs* aber nicht gezeigt werden kann, dass ein einziger davon 'der' richtige ist. Das liegt insbesondere daran, dass der Menschenwürdebegriff auf ein normatives Menschenbild angewiesen ist und nicht klar ist, wie eine alle anderen Vorschläge ausschließende Letzbegründung für ein solches aussehen könnte. Damit scheint es nicht sehr aussichtsreich zu sein, auf der Basis einer adäquat durchgeführten Begriffsexplikation den Streit um die Menschenwürde schlichten zu wollen.<sup>5</sup>

So long as contestant users of any essentially contested concept believe, however deludedly, that their own use of it is the only one that can command honest and informed approval, they are likely to persist in the hope that they will ultimately persuade and convert all their opponents by logical means.

Was bedeutet diese Diagnose nun für die weitere Verwendung des Menschenbegriffs? Zunächst ist es wichtig zu sehen, dass von den Problemen, die

---

<sup>4</sup>GALLIE (1955/56), S. 178

<sup>5</sup>GALLIE (1955/56), S. 193

der Menschenwürdebegriff als essentiell umstrittenes Konzept mit sich bringt, auch alle anderen philosophisch interessanten<sup>6</sup> moralischen Grundbegriffe betroffen sind. Betrachtet man beispielsweise das Autonomiekonzept näher, so wird schnell deutlich, dass die einzige Gemeinsamkeit der verschiedenen Verwendungsweisen darin besteht, dass sie alle etwas mit 'Selbstbestimmung' zu tun haben. Je nach dem, was darunter genau verstanden wird, ergeben sich aus dem Rekurs auf die Autonomie in ethischen Argumentationen völlig verschiedene (und zum Teil auch gegensätzliche) normative Konsequenzen (z.B. in der Suizidbeihilfe-Debatte, wo mit Autonomie *für* und *gegen* die Beihilfe zur Selbsttötung argumentiert wird). Der Menschenwürdebegriff ist in dieser Hinsicht also nicht schlechter gestellt, als andere im moralischen Diskurs etablierte Begriffe auch.

Darüberhinaus ist festzuhalten, dass allein die Abhängigkeit des Menschenwürdebegriffs von einem normativen Menschenbild, das sich aus grundlegenden (und damit nicht weiter begründbaren) moralischen Wertvorstellungen speist, noch nicht impliziert, dass dieser aus dem moralischen Diskurs gestrichen werden müsste: Solange *Klarheit* darüber herrscht, dass die Begründung bestimmter moralischer Normen unter Rekurs auf die menschliche Würde auf grundsätzlich umstrittene Menschenbilder angewiesen ist und diese damit *Gegenstand rationaler Auseinandersetzung* werden können, ist diese Form der Abhängigkeit unproblematisch.

Wenn die zu Grunde liegenden Menschenbilder aber vernünftig überprüf- und hinterfragbar sind (und damit die bisherigen Hintergrundannahmen in den Vordergrund treten), dann macht es offensichtlich einen Unterschied, *wie* diese genau aussehen; hier können Vorschläge insbesondere in den folgenden beiden Hinsichten bewertet werden: *Erstens* scheint es einen Unterschied zu machen, welche Sorte von Annahmen Eingang in das entsprechende Konzept

---

<sup>6</sup>ohne die essentielle Umstrittenheit solcher Begriffe wäre es schlicht nicht möglich, einen zum Teil mehrere Jahrhunderte währenden rationalen Diskurs über ihre Bedeutung zu führen.

des Mensch-Seins einfließt. Menschenbilder, die auf weltanschaulich stark geprägte Werthorizonte zugeschnitten oder durch sehr umstrittene, mit dem aktuellen Stand der (Natur)Wissenschaft inkompatible Voraussetzungen eng an sehr spezifische Kontexte gebunden sind, sind in dieser Hinsicht kontroverser als solche, bei denen dies nicht der Fall ist und die damit besser begründet werden können. Dies zeigte sich besonders deutlich bei den christlichen Konzeptionen, deren starke theologische Voraussetzungen (wie die These der Gottesebenbildlichkeit des Menschen) dazu führen, dass der entsprechende Menschenwürdebegriff nur in christlichen Kontexten unhinterfragt als gültig angesehen werden kann. Nussbaums Menschenbild, das (wie gezeigt) ebenfalls auf nicht weiter begründeten Voraussetzungen beruht, ist in dieser Hinsicht deutlich weniger anspruchsvoll und damit in einem weiteren Rahmen akzeptierbar. Generell gilt also: Je mehr kontextrelative Substanz in das entsprechende Menschenbild gepackt wird, desto angreifbarer wird auch der darauf basierende Menschenwürdebegriff.

*Zweitens* lassen sich Menschenbilder dahingehend bewerten, wie nahe sie am Alltagsbegriff der Menschenwürde bleiben und damit die erste Adäquatheitsbedingung berücksichtigen können. Dies ist insofern von Bedeutung, als mit zunehmender Abweichung von diesem der Begründungsbedarf steigt. Dass dieser oft nicht eingelöst wird, hat sich insbesondere bei der Diskussion restriktiver Würdekonzptionen gezeigt, die mit der Symmetriethese eine normativ folgenreiche Beschränkung menschlicher Würde auf Personen vertreten, die in einem klaren Widerspruch zur alltäglichen Verwendungsweise steht und die sie nicht unabhängig begründen können.

Beide Punkte legen nun meines Erachtens einen grundlegenden Wechsel der Perspektive von einem fähigkeits- hin zu einem bedürfnisorientierten Menschenbild nahe: Zum einen scheint es wesentlich unkontroverser zu sein, sich auf eine Menge elementarer menschlicher Bedürfnisse zu einigen, als auf besonders schätzenswerte Fähigkeiten, die dann das Mensch-Sein ausmachen. Insofern wäre eine solche Explikation insgesamt weniger angreifbar. Zum anderen erlaubt die Interpretation von menschenwürdeverletzenden oder -fördernden Handlungen als Mißachtung oder Befriedigung grundlegender menschlicher

Bedürfnisse einen weit gefassten Menschenwürdebegriff, da damit auch sogenannte 'Randfälle' (7.2), die zwar bestimmte Fähigkeiten nicht (mehr) besitzen, bestimmte Bedürfnisse aber schon, mit erfasst werden können. Eine solche Sichtweise ist also deutlich näher am Alltagsbegriff als Konzeptionen, die über fähigkeitsorientierte Menschenbilder die Intuition, dass auch diesen Menschen Würde zukommt, nicht einholen können. Wie eine bedürfnisorientierte Fassung des Menschenwürdebegriffs in den Grundzügen aussieht, wird im nächsten Kapitel gezeigt.

Dabei wird es nicht darum gehen, eine vollständige Explikation des Menschenwürdebegriffs vorzulegen, da eine solche nur im Rahmen einer Diskussion konkreter moralischer Fragestellungen zwingend notwendig wäre. Im Folgenden soll nur der wesentlich bescheidenere Versuch unternommen werden, die These zu motivieren, dass bestimmte Intuitionen über eine bedürfnisorientierte Konzeption angemessener berücksichtigt werden können als über ein Menschenbild, das lediglich menschliche Fähigkeiten berücksichtigt..

# Kapitel 16

## Ein bedürfnisorientierter Menschenwürdebegriff

Aus den Überlegungen im letzten Kapitel wurde bereits deutlich, dass Vorschläge zum genauen Verständnis des Konzepts menschlicher Würde auf Grund ihrer Bindung an normative Menschenbilder nicht mit dem Anspruch auf Letztbegründung und Alleingültigkeit auftreten sollten, da dieser schlicht nicht einlösbar ist. Aus diesem Grund ist mit dem nun folgenden Argument lediglich das Ziel verbunden, an Hand einer Präzisierung entlang der bisherigen Überlegungen zu zeigen, inwiefern menschliche Grundbedürfnisse ein zentrales Element in einem dem Menschenwürdebegriff zu Grunde liegenden Menschenbild sind. Dazu sind drei verschiedene Fragen zu klären: *Erstens*, was menschliche Grundbedürfnisse sind; *zweitens*, inwiefern Grundbedürfnisse von den Menschenwürdenormen geschützt werden und *drittens*, weshalb es moralische Gründe gibt, diese zu befriedigen.

### 16.1 Was sind menschliche Grundbedürfnisse?

Da Menschen unbestreitbar eine ganze Reihe verschiedenster Bedürfnisse haben, die keinerlei Bezug zur Menschenwürde haben, muss genau bestimmt werden, was menschliche Grundbedürfnisse von anderen Arten von Bedürf-

nissen unterscheidet.<sup>1</sup> Dabei ist es wichtig zu sehen, dass den folgenden Überlegungen ein objektiver (oder extensionaler) Bedürfnisbegriff zu Grunde liegt: Dass ein Individuum I ein Bedürfnis nach einem bestimmten Objekt O hat, bedeutet, dass I *tatsächlich* auf O angewiesen ist bzw. O benötigt.<sup>2</sup> Damit sind einerseits subjektivistische Verwendungsweisen ausgeschlossen, die 'Bedürfnis' mit 'Lust auf etwas haben' (oder ähnlichem) gleichsetzen<sup>3</sup> und andererseits die Möglichkeit, dass das Haben bestimmter Bedürfnisse von den Überzeugungen des jeweiligen Individuums abhängt. Das bedeutet erstens, dass I ein Bedürfnis nach O haben kann, ohne dies zu wissen, und zweitens, dass I glauben kann, ein Bedürfnis nach O zu haben, ohne dass dies tatsächlich der Fall ist.

Menschliche Bedürfnisse lassen sich nun je nach ihrer Ursache in zwei Sorten unterteilen: Auf einige Bedürfnisobjekte sind Menschen deshalb angewiesen, weil sie sich bestimmte Zwecke gesetzt haben, auf andere einfach deshalb, weil sie Menschen sind. Bedürfnisse nach Objekten der ersten Art werden im Folgenden als *instrumentelle Bedürfnisse* bezeichnet, letztere als *Grundbedürfnisse*.<sup>4</sup> Betrachten wir beide Typen etwas genauer.

*Instrumentelle Bedürfnisse* sind dadurch ausgezeichnet, dass Individuen auf die jeweiligen Bedürfnisobjekte zur Verwirklichung bestimmter Zwecke angewiesen sind. Bei solchen Bedürfnissen kann man also immer fragen, *wozu* die jeweiligen Bedürfnisobjekte benötigt werden.<sup>5</sup> Dass ich 1000 Euro benötige,

---

<sup>1</sup>die folgenden Überlegungen basieren zum Teil auf der Analyse des Bedürfnisbegriffs in WIGGINS, DAVID (1998): *Claims of Need*; in: *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value* (3rd ed.) Clarendon: Oxford

<sup>2</sup>mit 'Objekt' ist nur der Gegenstand des Bedürfnisses gemeint, der nicht unbedingt ein stoffliches Ding sein muss.

<sup>3</sup>„Ich habe ein dringendes Bedürfnis nach Schokolade“ heisst in diesem Sinn soviel wie „Ich möchte jetzt gerne eine Schokolade essen“

<sup>4</sup>Wiggins nimmt eine ähnliche Einteilung vor, bezeichnet die zweite Sorte aber als *absolute Bedürfnisse*, vgl. WIGGINS (1998), S. 9-11

<sup>5</sup>vgl. FLEW, ANTHONY (1981): *Politics of Procrustes. Contradictions of Enforced Equality*; Prometheus: Buffalo, NY, S. 120: „If I say I need something, it is never inept to ask what for. [...] There is always something hypothetically imperative about my need.“

um mir einen neuen Computer zu kaufen, ist also ein instrumentelles Bedürfnis, das genau dann wieder verschwindet, wenn der entsprechende Zweck erfüllt ist oder von mir nicht mehr weiter verfolgt wird: Wenn ich den Computer gekauft habe oder stattdessen beschließe, ab sofort wieder eine Schreibmaschine zu benutzen, dann benötige ich auch keine 1000 Euro mehr (ausser natürlich, ich habe noch andere Bedürfnisse, zu deren Befriedigung 1000 Euro notwendig sind).

Grundbedürfnisse dagegen sind vollständig unabhängig davon, dass sich Individuen bestimmte Zwecke setzen. Das bedeutet, dass Menschen die Objekte von Grundbedürfnissen bereits deshalb benötigen, weil sie Menschen sind. Wie kann man aber bestimmen, welches genau die Objekte von Grundbedürfnissen sind? Hier gibt es zwei Möglichkeiten: Eine nahe liegende Möglichkeit ist eine Bestimmung solcher Objekte über eine Untersuchung der menschlichen Natur. So käme man beispielsweise über eine Angabe der notwendigen Voraussetzungen für die Aufrechterhaltung menschlicher Körperfunktionen zu Grundbedürfnissen wie ausreichender Nahrungsaufnahme, genügend Schlaf oder Schutz vor Kälte. Ein solche *naturalistische* Auffassung von Grundbedürfnissen ist als Grundlage für die Explikation des Menschenwürdebegriffs aber ungeeignet, da nicht klar ist, wie aus dem bloßen Vorhandensein natürlicher Bedürfnisse folgt, dass diese Bedürfnisse auch moralisch zählen.<sup>6</sup>

Aus diesem Grund setzt die Bezugnahme auf Grundbedürfnisse im moralischen Diskurs deren Anerkennung als moralisch relevant bereits voraus. Das bedeutet, dass die gesuchten menschlichen Grundbedürfnisse nur relativ zu einem *normativen* Standard für menschliches Wohlergehen bestimmt werden können, vor dessen Hintergrund sich ihre moralische Relevanz aufweisen lässt.<sup>7</sup> Auch wenn das genaue Aussehen solcher Standards auf Grund

---

<sup>6</sup>vgl. dazu auch ANSCOMBE, G.E.M. (1958): Modern Moral Philosophy; in: Philosophy, XXXIII (124), S. 7

<sup>7</sup>dementsprechend spricht Wiggins von einer *Norm des Gedeihens* ('norm of flourishing'), die als Hintergrund für die Bestimmung von Grundbedürfnissen notwendig ist; vgl. WIGGINS (1998), S. 13



ihrer Abhängigkeit von normativen Annahmen über das Mensch-Sein essentiell umstritten bleibt,<sup>8</sup> scheint es doch einen Kernbestand an Bedürfnissen zu geben, die erfüllt sein müssen, um *überhaupt* von einem moralischen Standard menschlichen Wohlergehens sprechen zu können. Diese Bedürfnisse zeichnen sich dadurch aus, dass ihre Nichterfüllung dazu führt, dass die minimalen Bedingungen nicht gegeben sind, um Teil der moralischen Gemeinschaft sein zu können. Dazu könnten beispielsweise Bedürfnisse gehören wie das nach Subsistenzsicherung, körperlicher Integrität oder nach moralischer Anerkennung. Auf der Grundlage dieser Überlegungen lässt sich nun genauer fassen, welcher Zusammenhang zwischen Grundbedürfnissen und menschlicher Würde besteht.

## 16.2 Grundbedürfnisse und Menschenwürde

In welchem Sinn sind Grundbedürfnisse nun relevant im Hinblick auf die menschliche Würde? Betrachten wir dazu ein Beispiel: Paul wird von der Polizei festgenommen, da man ihn verdächtigt, einer linksradikalen Gruppe anzugehören, die den Bundesadler aus dem Reichstag gestohlen und in der Spree versenkt hat. Als man Paul dazu befragt, wer seine Mittäter waren und wo die entfernte Plastik genau liegt, verweigert er die Aussage. Daraufhin entschließt sich der leitende Beamte, Paul so lange foltern zu lassen, bis er sein Schweigen bricht; Paul wird mit präzise ausgeführten Schlagstockhieben und Stromstößen traktiert, bis er schließlich zusammenbricht und die gewünschten Informationen preisgibt.

Das was mit Paul gemacht wird, stellt mit Sicherheit einen paradigmatischen Fall einer Menschenwürdeverletzung dar, der gewöhnlich als Mißachtung moralischer Ansprüche verstanden wird, die sich über bestimmte *Fähigkeiten* Pauls begründen lassen. Wie lässt sich dieses Beispiel nun beschreiben, wenn man annimmt, dass das, was die Verletzung von Pauls Würde ausmacht,

---

<sup>8</sup>vgl. Kap. 16

mit Pauls *Grundbedürfnissen* zu tun hat? Greifen wir dazu ein bestimmtes Grundbedürfnis heraus, zum Beispiel das nach *physischer Integrität*. Pauls Bedürfnis nach physischer Integrität ist ganz offensichtlich *inkompatibel* damit, dass er unter der Folter starken Schmerzen ausgesetzt ist.<sup>9</sup> Die *bloße Tatsache*, dass Paul Schmerzen erleidet, ist allerdings noch nicht hinreichend dafür, dass durch die Folter seine Menschenwürde verletzt wird. Dies wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, dass Paul den selben Schmerzen auch bei einem schweren Sturz beim Bergsteigen oder bei einem Autounfall ausgesetzt sein könnte. Diese Schmerzen wären *ebenfalls* inkompatibel mit Pauls Grundbedürfnis nach körperlicher Unversehrtheit.

Was Folter von Stürzen oder Unfällen kategorial unterscheidet, ist, dass die dabei auftretenden Schmerzen auf die Handlungen anderer Personen zurückgehen, die damit willentlich Pauls Grundbedürfnis nach körperlicher Integrität *mißachten*, obwohl sie wissen, dass Paul dieses Grundbedürfnis besitzt. Dass die folternden Beamten tatsächlich über dieses Wissen und die entsprechende Intention verfügen, scheint klar zu sein: Wenn sie nicht (zumindest implizit) anerkennen würden, dass Paul ein Grundbedürfnis nach physischer Integrität hat, würde es auch keinen Sinn machen, ihm zur Gewinnung der Informationen Schmerzen zuzufügen. Insofern wird Paul mit der Zufügung von Schmerzen nicht nur etwas angetan, das unverträglich mit seinem Bedürfnis nach körperlicher Integrität ist, sondern darüberhinaus auch sein *Status* als Wesen, dessen Grundbedürfnisse moralisch zählen, mißachtet.<sup>10</sup> Dieser Status kann aber nur von anderen *Personen*, die ihnen zurechenbare Handlungen mit der entsprechenden Intention vollziehen, mißachtet werden, nicht von bloßen Ereignissen. Ähnliches gilt auch für andere typische Menschenwürdeverletzungen, wie beispielsweise die Weigerung, Menschen in absoluter Armut zu unterstützen: Nicht die bloße Tatsache, dass deren Grundbedürfnis auf Subsistenzsicherung

---

<sup>9</sup>mit 'Inkompatibilität' soll möglichst neutral ausgedrückt werden, dass das, was mit Paul passiert, seinen Bedürfnissen widerspricht (und ist nicht mit der *Mißachtung* von Pauls Grundbedürfnissen gleichzusetzen, die im Folgenden diskutiert wird).

<sup>10</sup>auf die Bedeutung dieses Unterschieds hat auch Forst deutlich hingewiesen, vgl. Kap. 8.5

nicht befriedigt wird, stellt die Menschenwürdeverletzung dar, sondern die Tatsache, dass andere Menschen, die helfen könnten, so tun, als würde dieses Grundbedürfnis schlicht nicht moralisch zählen.

Verallgemeinert man diesen Punkt so ergibt sich folgender Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Grundbedürfnissen: Im Gegensatz zu anderen Ereignissen, die dazu führen können, dass die Grundbedürfnisse einer Person nicht befriedigt werden, stellen Handlungen, mit denen der Status eines Menschen als Wesen, dessen Grundbedürfnisse moralisch zählen, mißachtet wird, Verletzungen der Menschenwürde dar. Während fähigkeitsorientierte Konzeptionen also darauf fokussiert sind, was Menschen *können*, steht bei bedürfnisorientierte Fassungen das im Mittelpunkt, was man Menschen *antun kann*.

### 16.3 Warum sind Grundbedürfnisse moralisch relevant?

In der bisherigen Diskussion wurde ein wichtiger Punkt bisher offen gelassen: Verletzungen der Menschenwürde in dieser Weise zu beschreiben, setzt voraus, dass Menschen tatsächlich einen moralischen Anspruch darauf haben, als Wesen geachtet zu werden, deren Grundbedürfnisse moralisch zählen. Aus der Tatsache, dass Menschen Grundbedürfnisse haben, folgt noch nicht, dass Menschen auch einen Anspruch auf Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse besitzen.<sup>11</sup> Wie lässt sich ein solcher Anspruch begründen?

Da, wie gezeigt, ein Menschenbild, das die Bedürftigkeit des Menschen in den Mittelpunkt stellt, selbst ein normatives (und umstrittenes) ist, kann an dieser Stelle keine von moralischen Vorannahmen unabhängige und letztgültige, sondern nur eine *moralinterne* Begründung erwartet werden. Wie eine

---

<sup>11</sup>Das ergibt sich aus der Konservativitätsanforderung an Definitionen (2.6)

solche aussieht, wird deutlich, wenn die Konsequenzen einer Ablehnung der vorgeschlagenen Konzeption betrachtet werden: Die These, dass Menschen *keinen* Anspruch auf die Achtung als Wesen mit Grundbedürfnissen besitzen, impliziert, dass Menschen als solche in moralischer Hinsicht nicht zählen. Eine solche Position kann man, wie im Zuge der Diskussion personaler Würdekonzeptionen gezeigt wurde, durchaus vertreten (vgl. 7.1 und 7.2), muss die damit einhergehende Einschränkung des Menschenwürdebegriffs aber begründen. An dieser Stelle taucht also wieder die Auseinandersetzung um die Symmetriethese auf: Innerhalb von Moralsystemen, die Personen privilegieren, muss nicht zwingend angenommen werden, dass menschliche Grundbedürfnisse in moralischer Hinsicht eine Rolle spielen. Da es aber, wie gezeigt wurde, kein unabhängiges Argument gibt, das zeigen würde, weshalb man die Symmetriethese akzeptieren sollte (vgl. Kap.6, These T1), gibt es auch keinen guten Grund, die Achtung menschlicher Grundbedürfnisse *nicht* zu berücksichtigen: Innerhalb eines Moralsystems, in dem Menschen moralisch zählen, ist die Achtung menschlicher Grundbedürfnisse mit dem moralischen Standpunkt selbst gegeben. Wer also die basalen Intuitionen, die zur Ablehnung der Symmetriethese führen, nicht teilt, wird damit vermutlich auch wenig Gefallen an einer bedürfnisorientierten Menschenwürdekonzeption finden.

# Kapitel 17

## Zusammenfassung: Menschenwürde und die Sicherung menschlicher Grundbedürfnisse

Im *ersten* Teil dieser Untersuchung wurden mit dem Leerformeleinwand, der Verzichtbarkeitsthese und dem Unbegründbarkeitseinwand die drei wichtigsten skeptischen Argumente gegen den Menschenwürdebegriff diskutiert und herausgearbeitet, inwiefern diese den Spielraum für adäquate Konzeptionen des Menschenwürdebegriffs einschränken. Im *zweiten* Teil konnte dann mit der Vorstellung verschiedener Auffassungen menschlicher Würde gezeigt werden, dass es einerseits durchaus möglich ist, die skeptischen Einwände zu erfüllen, dazu andererseits aber auf nicht weiter begründbare moralische Vorannahmen darüber, was ein Mensch im für Menschenwürde relevanten Sinn ist, zurückgegriffen werden muss.

Im *dritten* Teil wurde auf dieser Grundlage dann mit der These, dass es sich beim Begriff menschlicher Würde um ein *essentiell umstrittenes Konzept* handelt, ein diagnostischer Vorschlag gemacht, mit dem zum einen gezeigt werden kann, wodurch die Probleme, die der Menschenwürdebegriff aufwirft, entstehen (durch die *grundsätzliche* Abhängigkeit von normativen Menschen-

bildern), und zum anderen, wie trotzdem eine sinnvolle Verwendung desselben möglich ist (indem das zu Grunde liegende Menschenbild explizit gemacht wird). Abschließend sollte mit Hilfe einer Darstellung der Umriss einer bedürfnisorientierten Konzeption zumindest motiviert werden, dass ein Menschenbild, das sich an menschlichen Grundbedürfnissen orientiert, insgesamt weniger anfällig für Einwände ist, als eines, das allein menschliche Fähigkeiten berücksichtigt.

Als Gesamtergebnis kann damit festgehalten werden, dass die skeptischen Einwände, keinen Grund darstellen, den Menschenwürdebegriff vollständig aufzugeben: Weder handelt es sich bei diesem um eine rhetorische Leerformel, noch um ein überflüssiges oder unbegründbares Konzept. Die Tatsache, dass diese Einwände nur dann zufriedenstellend beantwortet werden können, wenn dabei auf ein normatives, nicht letztbegründbares Menschenbild zurückgegriffen wird, lassen es allerdings ratsam erscheinen, den Menschenwürdebegriff insgesamt etwas vorsichtiger und im vollen Bewußtsein seiner Grenzen und Voraussetzungen zu verwenden.

# Literaturverzeichnis

- Anscombe, G.E.M. (1958):** Modern Moral Philosophy; in: Philosophy, XXXIII (124), S. 3–19.
- Aquin, Thomas von (1933-):** Summa Theologica; Styria: Graz.
- Assmann, Jan/RolfTrauzettel (Hrsg.) (2002):** Tod, Jenseits und Identität. Perspektiven einer kulturwissenschaftlichen Thanatologie; Karl Alber: Freiburg.
- Baker, H. (1947):** The Dignity of Man. Studies in the Persistence of an Idea; Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Bayertz, Kurt (1996a):** Human Dignity: Philosophical Origin and Scientific Erosion of an Idea; in: **Bayertz** (1996b), S. 73–90.
- Bayertz, Kurt (Hrsg.) (1996b):** Sanctity of Life and Human Dignity; Kluwer: XXX.
- Beauchamp, Tom L. (1999):** The Failure of Theories of Personhood; in: Kennedy Institute of Ethics Journal, 9.4, S. 309–324.
- Belnap, Nuel (1993):** On Rigorous Definitions; in: Philosophical Studies, 72:2/3, S. 115–146.
- Berger, Peter (1970):** On the obsolescence of the concept of honor; in: European Journal of Sociology, 11, S. 338–347.
- Birnbacher, Dieter (1996):** Ambiguities in the Concept of Menschenwürde; in: **Bayertz, Kurt (Hrsg.):** Sanctity of Life and Human Dignity; Kluwer Academic Publishers, S. 107–121.

- Birnbacher, Dieter (2006):** Natürlichkeit; de Gruyter: Berlin.
- Black, Max (1964):** The Gap between 'Is' and 'Should'; in: The Philosophical Review, LXXIII, S. 165–181.
- Bloch, Ernst (1961):** Naturrecht und menschliche Würde; stw.
- Bradley, Ben (2006):** Two Concepts of Intrinsic Value; in: Ethical Theory and Moral Practice, 9, S. 111–130.
- Brecher, Bob (2007):** Torture and the Ticking Bomb; Blackwell: Malden, MA.
- Brudermüller, Gerd/Kurt Seelmann (Hrsg.) (2008):** Menschenwürde. Begründungen, Konturen, Geschichte; Königshausen&Neumann: Würzburg.
- Buddensiek, Friedemann (2006):** Die Einheit des Individuums; De Gruyter: Berlin.
- Cicero, Marcus Tullius (1908):** De Inventione (Liber Secundus); Teubner: Leipzig.
- Cicero, Marcus Tullius (Übers.: Karl Büchner) (1964):** De Officiis Liber I (in: De Officiis Libros III/Vom rechten Handeln); Artemis und Winkler: Zürich/Stuttgart.
- Cummiskey, David (2008):** Dignity, Contractualism and Consequentialism; in: Utilitas, 20 (4), S. 383–408.
- Damschen, Gregor/Dieter Schönecker (Hrsg.) (2003):** Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument; de Gruyter: Berlin.
- Darwall, Stephen (2006):** The Second-Person Standpoint. Morality, Respect and Accountability; Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Debes, Remy (2009):** Dignity's Gauntlet; in: Philosophical Perspectives 23, 1, S. 45–78.



- Dennett, Daniel (1989):** The Intentional Stance; MIT Press: Cambridge, MA..
- Dresser, Rebecca (2008):** Human Dignity and the Seriously Ill Patient; in: **Pellegrino (2008)**, S. 505–512.
- Dürig, Günter (2008):** Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde; in: **Brudermüller (2008)**, S. 173–188.
- Dörr, XXX/Cole (2000):** Big Brother und die Menschenwürde; in: Studien zum deutschen und europäischen Medienrecht, 4, S. XXX–XXX.
- Dyck, Andrew Roy (1996):** A commentary on Cicero, De Officiis; University of Michigan Press: Michigan.
- Engelhardt Jr., Tristram H. (1996):** Sanctity of Life and Menschenwürde: Can these Concepts help direct the Use of Resources in Critical Care? in: **Bayertz (1996b)**, S. 201–219.
- Eser, Albin (Hrsg.) (1999):** Biomedizin und Menschenrechte. Die Menschenrechtskonvention des Europarates zur Biomedizin – Dokumentation und Kommentare; Josef Knecht Verlag: Frankfurt a. M..
- Feinberg, Joel (1980):** The Nature and Value of Rights; in: **Feinberg, Joel (Hrsg.):** Rights, Justice, and the Bounds of Liberty; Princeton University Press, S. 143–155.
- Flew, Anthony (1981):** Politics of Procrustes. Contradictions of Enforced Equality; Prometheus: Buffalo, NY.
- Forschner, Maximilian (1998):** Über das Handeln im Einklang mit der Natur; Primus: Darmstadt.
- Forst, Rainer (2005):** Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung; in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 53, S. 589–596.
- Forst, Rainer (2008):** Das Recht auf Rechtfertigung; Suhrkamp: Frankfurt/Main.

- Frankena, William K. (1986):** The Ethics of Respect for Persons; in: Philosophical Topics, 14(2), S. 149–167.
- Gadamer, Hans-Georg (1988):** Die Menschenwürde auf ihrem Weg von der Antike bis heute; in: Humanistische Bildung, 12, S. 95–107.
- Gallie, W.B. (1955/56):** Essentially Contested Concepts; in: Proceedings of the Aristotelian Society, 56, S. 167–198.
- Gettier, Edmund L. (1963):** Is Justified True Belief Knowledge? in: Analysis, 23, S. 121–123.
- Gewirth, Alan (1982):** The Basis and Content of Human Rights; in: Human Rights. Essays on Justification and Applications University of Chicago Press: Chicago, S. 41–66.
- Gewirth, Alan (1992):** Human Dignity as the Basis of Rights. in: **Meyer, Michael/William Parent (Hrsg.):** The Constitution of Rights: Human Dignity and American Values; Cornell University Press: London, S. 10–46.
- Grimm, Jacob/Wilhelm (1854-1960):** Eintrag 'Würde'; in: Deutsches Wörterbuch Bd. 30 S.Hirzel: Leipzig, S. Sp 2060–2088.
- Gutmann, Amy (2001):** Introduction; in: Michael Ignatieff: Human Rights as Politics and Idolatry Princeton University Press: Princeton, NJ.
- Habermas, Jürgen (1984):** Wahrheitstheorien; in: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns stw: Frankfurt/Main, S. 127–183.
- Habermas, Jürgen (2006):** Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit: Wie lässt sich der epistemische Dualismus mit einem ontologischen Monismus versöhnen? in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 54, S. 669 – 707.
- Herdegen, Matthias (2008):** Deutungen der Menschenwürde im Strafrecht; in: **Brudermüller (2008)**, S. 57–66.

- Hobbes, Thomas (1651/1984):** Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates (Übers. Walter Euchner); Suhrkamp: Frankfurt/Main.
- Hoerster, Norbert (2002):** Ehtik des Embryonenschutzes. Ein rechtsphilosophischer Essay; Reclam: Stuttgart.
- Hoffmann, Hasso (2000):** Das Recht des Rechts und das Recht der Herrschaft; in: **Willoweit, Dietmar (Hrsg.):** Die Begründung des Rechts als historisches Problem; Oldenbourg: München, S. XXX–XXX.
- Hooker, Brad/Margaret Little (Hrsg.) (2000):** Moral Particularism; Clarendon Press: Oxford.
- Horstmann, Rolf-Peter (1980):** Eintrag 'Menschenwürde'; in: **Ritter, Joachim et. al. (Hrsg.):** Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd.5; Schwabe: Basel, S.1124–1127.
- Howard, Rhonda (1992):** Dignity, Community, and Human Rights; in: **An-Naim, A.A. (Hrsg.):** Human Rights in Cross Cultural Perspective. A Request for Consensus; University of Pennsylvania Press: Philadelphia, S.81–104.
- Hume, David; Norton, David Fate/Mary J. Norton (Hrsg.) (1739/2000):** A Treatise of Human Nature; Clarendon Press: Oxford.
- Jaber, Dunja (2003):** Über den mehrfachen Sinn von Menschenwürde-Garantien; Ontos: Heusenstamm.
- Jacobson, Nora (2007):** Dignity and health: A review; in: Social Science and Medicine, 64, S. 292–302.
- Jacobson, Nora (2009):** A taxonomy of dignity: a grounded theory study; in: BMC International Health and Human Rights, 9:3, S. 1–9.
- Kant, Immanuel (1968):** Akademie Textausgabe; de Gruyter: Berlin.

- Kantorowicz, Ernst H. (1957/1997):** The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology; Princeton University Press: Princeton, NJ.
- Kass, Leon R. (2002):** Life, Liberty, and the Defense of Dignity: The Challenge for Bioethics; Encounter Books.
- Kaufmann, Paulus et al. (Hrsg.) (2010):** Humiliation, Degradation, Dehumanization. Human Dignity Violated; Springer: Heidelberg.
- Kobusch, Theo (2008):** Die Würde des Menschen - ein Erbe der christlichen Philosophie; in: **Gröschner, Rolf et al. (Hrsg.):** Des Menschen Würde - entdeckt und erfunden im Humanismus der italienischen Renaissance; Mohr Siebeck: Tübingen, S. 235–250.
- Kolnai, Aurel (1995):** Dignity; in: **Dillon, Robin S. (Hrsg.):** Dignity, character, and self-respect; Routledge: New York, S. 53–75.
- Kondylis, Panajotis (1997):** Eintrag 'Würde' Teil 2; in: **Brunner, Otto et al. (Hrsg.):** Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 7; Klett Cotta: Stuttgart, S. 646–677.
- Korsgaard, Christine (1996a):** Creating the Kingdom of Ends; Cambridge University Press: Cambridge.
- Korsgaard, Christine (1996b):** Kant's Formula of Humanity; in: **Korsgaard (1996a)**, S. 106–132.
- Korsgaard, Christine (2007):** Autonomy and the Second Person Within: A Commentary on Stephen Darwall's The Second-Person Standpoint; in: *Ethics*, 118, S. 8–23.
- Kraynak, Robert P (2008):** Human Dignity and the Mystery of the Human Soul; US Government Printing Office: Washington, DC, S. 61–82.
- Lasson, Adolf (1882/1967):** System der Rechtsphilosophie; De Gruyter.

- Leist, Anton (2005):** Menschenwürde als Ausdruck; in: Ethik der Beziehungen: Versuche über eine postkantianische Moralphilosophie Akademie Verlag: Berlin, S. 94–110.
- Lewis, David (1997):** Finkish Dispositions; in: Philosophical Quarterly, 47(187), S. 143–158.
- Locke, John (1690/1975):** Essay Concerning Human Understanding; Clarendon: Oxford.
- MacIntyre, Alasdair (1981):** After Virtue: A Study in Moral Philosophy; University of Notre Dame Press: Notre Dame.
- Macklin, Ruth (2003):** Dignity is a useless Concept. It means no more than Respect for Persons or their Autonomy; in: British Medical Journal, 327, S. 1419–1420.
- Maier, Andreas (2010):** Torture: How Denying Moral Standing Violates Human Dignity; in: **Kaufmann (2010)**.
- Margalit, Avishai (1996):** The Decent Society; Harvard University Press: Cambridge, MA.
- Merkel, Reinhard (2002):** Forschungsobjekt Embryo; dtv: München.
- Meyer, Michael J. (1989):** Dignity, Rights, and Self-Control; in: Ethics, Vol. 99, No. 3, 99(3), S. 520–534.
- Mirandola, Pico della (1496/1990):** Über die Würde des Menschen; Meiner: Hamburg.
- Moskop, John C. (1996):** Not Sanctity or Dignity, but Justice and Autonomy: Key Moral Concepts in the Allocation of Critical Care; in: **Bayertz (1996b)**, S. 221–228.
- Nida-Rümelin, Julian (2002):** Ethische Essays; Suhrkamp: Frankfurt/Main.
- Normand, Roger/Sarah Zaidi (2008):** Human Rights at the UN. The Political History of Universal Justice; Indiana University Press: Bloomington.

- Nozick, Robert (1997):** Do Animals Have Rights? in: Socratic Puzzles  
Harvard University Press, S. 305–310.
- Nussbaum, Martha C. (1998):** Der aristotelische Sozialdemokratismus; in:  
Gerechtigkeit oder Das gute Leben Suhrkamp: Frankfurt/Main, S. 24–  
85.
- Nussbaum, Martha C. (2006):** Frontiers of Justice. Disability, Nationality,  
Species Membership; Belknap Press.
- O’Neill, Onora (1998):** Kant on Duties Regarding Nonrational Nature; in:  
Aristotelian Society Supplementary Volume, 72, S. 221–228.
- Pascal, Blaise (1670/2004):** Pensées; Gallimard: Paris.
- Pellegrino, Edmund et.al. (Hrsg.) (2008):** Human Dignity and Bioethics;  
President’s Council on Bioethics.
- Pinker, Steven (2008):** The Stupidity of Dignity; in: The New Republic,  
May 28, S. 1–9.
- Pogge, Thomas (1989):** The Categorical Imperative; in: **Höffe, Otfried**  
(Hrsg.): Grundlegung zur Metaphysik der Sitte. Ein kooperativer Kom-  
mentar; Klostermann: Frankfurt/Main.
- Pöschl, Viktor (1997):** Eintrag ’Würde’ Teil 1; in: **Brunner, Otto**  
**et al. (Hrsg.):** Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur  
politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 7; Klett Cotta: Stutt-  
gart, S. 637–645.
- Pufendorf, Samuel (1672/2001):** Acht Bücher von Natur und Völkerrecht;  
Olms: Hildesheim.
- Rachels, James (1990):** Created from Animals. The Moral Implications of  
Darwinism; Oxford UP.
- Rachels, James (1999):** When Philosophers shoot from the Hip; in: **Kuh-  
se, Helga/Peter Singer (Hrsg.):** Bioethics. An Anthology; Blackwell:  
Oxford.

- Regan, Donald H. (2002):** The Value of Rational Nature; in: *Ethics*, 112(2), S. 267–291.
- Rotenstreich, Nathan (1983):** Man and His Dignity; Magnes Press: Jerusalem.
- Sapontzis, S.F. (1981):** A Critique of Personhood; in: *Ethics*, 91(4), S. 607–618.
- Schaber, Peter (2003):** Menschenwürde als Recht, nicht erniedrigt zu werden; in: **Stoecker** (2003a), S. 119–131.
- Schaber, Peter (2010):** Absolute Poverty: Human Dignity, Self-Respect, and Dependency; in: **Kaufmann** (2010).
- Schroeder, Doris (2008):** Dignity: Two Riddles and Four Concepts; in: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 17, S. 230–238.
- Schüttauf, Konrad (2008):** Menschenwürde – Zur Struktur und Geschichte des Begriffs; in: **Brudermüller** (2008), S. 25–42.
- Schulman, Adam (2008):** Bioethics and the Question of Human Dignity; in: **Pellegrino** (2008), S. 3–18.
- Schurz, Gerhard (1997):** The Is-Ought Problem: An Investigation in Philosophical Logic; Kluwer: Dordrecht.
- Searle, John R. (1964):** How to Derive 'Ought' From 'Is'; in: *Philosophical Review*, LXXIII, S. 43–58.
- Searle, John R. / Daniel Vanderveken (1985):** Foundations of Illocutionary Logic; Cambridge University Press: Cambridge.
- Sensen, Oliver (2009):** Kant's Conception of Human Dignity; in: *Kant-Studien*, 100, S. 309–321.
- Sensen, Oliver (2010):** Dignity and the Formula of Humanity; in: **Timmermann, Jens (Hrsg.):** Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide; Cambridge University Press: Cambridge, S. 102–118.

- Singer, Peter (1975):** Animal Liberation; New York Review: New York.
- Singer, Peter (2005):** Ethics and Intuitions; in: The Journal of Ethics, 9, S. 331–352.
- Singer, Peter/Helga Kuhse (2002):** Individuals, Humans, and Persons: The Issue of Moral Status; in: **Kuhse, Helga (Hrsg.):** Unsantifying Human Life: Essays on Ethics; Blackwell: Oxford, S. 188–198.
- Spaemann, Robert (1987):** Über den Begriff der Menschenwürde; in: **Böckenförde, Ernst-Wolfgang/Robert Spaemann (Hrsg.):** Menschenrechte und Menschenwürde; Klett-Cotta: Stuttgart, S. 295–313.
- Steinbock, Bonnie (1978):** Speciesism and the Idea of Equality; in: Philosophy, 53, S. 247–256.
- Stoecker, Ralf (Hrsg.) (2003a):** Menschenwürde – Annäherungen an einen Begriff; öbv und hpt: Wien.
- Stoecker, Ralf (2003b):** Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung; in: **Stoecker (2003a)**, S. 133–151.
- Stoecker, Ralf (2010):** Three Crucial Turns on the Road to an Adequate Understanding of Human Dignity (Ms.);.
- Tiedemann, Paul (2006):** Was ist Menschenwürde? Eine Einführung; Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Tiedemann, Paul (2007):** Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung; BWV: Berlin.
- Tooley, Michael (1983):** Abortion and Infanticide; Clarendon Press.
- Velleman, J. David (1999):** A Right of Self-Termination? in: Ethics, 109 (3), S. 606–628.
- Volp, Ulrich (2006):** Die Würde des Menschen: ein Beitrag zur Anthropologie in der alten Kirche; Brill.
- Vorländer, Karl (1919):** Geschichte der Philosophie Bd.I; Meiner Verlag.



- Waldron, Jeremy (2009):** Dignity, Rank, and Rights: The 2009 Tanner Lectures at UC Berkeley; NYU School of Law, Public Law Research Paper No. 09-50. in: <http://ssrn.com/abstract=1461220>.
- Wallace, R.Jay (2007):** Reasons, Relations, and Commands: Reflections on Darwall; in: *Ethics*, 118, S. 24–36.
- Warren, Mary Anne (2000):** Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things; Oxford University Press.
- Wertheimer, Roger (1974):** Philosophy on Humanity; in: **Perkins, Robert L. (Hrsg.):** Abortion: Pro and Con. Issues in Contemporary Ethics; Schenkman: Cambridge, MA, S. 107–128.
- Wiggins, David (1998):** Claims of Need; in: *Needs, Values, Truth. Essays in the Philosophy of Value* (3rd ed.) Clarendon: Oxford, S. 1–58.
- Wiggins, David (2007):** Three Moments in the Theory of Definition or Analysis: Its Possibility, its Aim or Aims, and its Limits or Terminus; in: *Proceedings of the Aristotelian Society*, CVII (Part 1), S. 73–109.
- Wilkins, John (2009):** Species: The history of the idea; University of California Press: Berkeley:.
- Williams, Bernard (1985):** *Ethics and the Limits of Philosophy*; London: Fontana.
- Wils, Jean-Pierre (1989):** Zur Typologie und Verwendung der Kategorie 'Menschenwürde'; in: **Mieth, Dietmar/Jean-Pierre Wils (Hrsg.):** *Ethik ohne Chance? Erkundungen im technologischen Zeitalter*; Att-empto: Tübingen, S. 130–157.
- Wood, Allen W. (1999):** *Kant's Ethical Thought*; Cambridge University Press: Cambridge.

## Lebenslauf Andreas Maier

geb. am 11. November 1975 in Karlsruhe      verheiratet, 2 Kinder

## Schulbildung

1986-1995      Bismarck-Gymnasium Karlsruhe,  
Abitur

## Studium

August 2007-August 2010      Promotionsstudium, Universität Zürich

15. April 2001 – 22. Januar 2007      Studium der Philosophie (HF),  
neueren dt. Literaturwissenschaft  
(NF) und Soziologie (NF), Goethe-  
Universität Frankfurt am Main  
  
Abschluss: Magister Artium, Note: *mit  
Auszeichnung*

15. Oktober 2000- 15. Februar 2001      Studium der Germanistik (HF) und  
Philosophie (NF) an der Universität  
Karlsruhe

## Tätigkeiten an der Hochschule

seit 1. August 2012      SNF-Forschungsassistent / Post-Doc  
(75%), Projekt „Assisted Suicide and  
Autonomy“ (NFP Lebensende),  
Universität Zürich

1. September 2010 – 31. Juli 2012      Akademischer Rat a.Z./Wiss. Assistent  
(100%), Lehrstuhl für Philosophie der  
Neuzeit (Prof. Marcus Willaschek),  
Goethe-Universität Frankfurt/M.

1. Dezember 2006 – 31. März  
2010

Wissenschaftlicher Assistent, Lehrstuhl für  
Angewandte Ethik (Prof. Peter  
Schaber), Ethik-Zentrum der Univ.  
Zürich

HS 2007 – FS 2008

Interims-Geschäftsführung und  
Studienleitung des  
Graduiertenstudiengangs 'Advanced  
Studies in Applied Ethics' (ASAE)

1. Dezember 2006 - 31. März  
2010

Wiss.Tutor, Advanced Studies in  
Applied Ethics, Universität Zürich

SS 2004 – WS 2006/07

Studentische Hilfskraft bei Prof.  
Axel Honneth, Prof. Hans Sluga, Prof.  
Marcus Willaschek

### **Tätigkeiten außerhalb der Hochschule**

01.04.1996 – 01.10.2000

Ausbildung zum und Beschäftigung  
als Krankenpfleger im Städt.Klinikum  
Karlsruhe (Abschluss: Staatsexamen,  
Note: *Sehr gut*)

01.12. 2001 – 01.03.2004

Research Assistant Sales/IT, Russell  
Reynolds Associates Frankfurt  
(Human Resources Consulting)

01.01. 2001 – 30.11.2001

Beschäftigung als Werksstudent bei  
IIR Deutschland GmbH (Bereich:  
Team Assistenz Conference  
Management)

15.08.1995 - 15.02.1996

Freiwilliges Soziales Jahr,  
Städt.Klinikum Karlsruhe